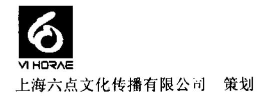
西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编

没有约束的现代性

Modernity Without Restraint

[美]沃格林(Eric Voegelin)◉著
张新樟 刘景联◉译 谢华育◉校

华东师范大学出版社


VI HORAE
上海六点文化传播有限公司　策划

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学

传统流变、逐步重建西方思想**汉译典籍系统**的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向**古典西学**方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一**未竟前业**不大相干。晚近十余年来，欧美学界**重新翻译和解释**古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目　录

中译本编者说明

“灵知主义”这一概念并非沃格林的发明，而是一个早已有之的术语。但沃格林用这一概念来贯穿性地解释整个西方政治思想史，尤其用来解释西方现代性的起源，使得这一概念变得格外引人注目。

沃格林关于“灵知主义”写了几篇重要论文，影响不小，后收入《沃格林全集》(英文版)卷五，“没有约束的现代性”是《沃格林全集》(英文版)的编者给全集第五卷取的书名。这一卷实际含三篇独立的著作:《科学、政治和灵知主义》、《政治的宗教》和《新政治科学》，前两篇论著篇幅较短，都是沃格林流亡美国之前用母语德文写的。《新政治科学》是沃格林1953年在芝加哥大学的系列讲座，成书后享誉遐迩。中译版权已经由国内另一家出版社购得。因此，在我们这个名为《没有约束的现代性》的全集第六卷中，没有包含这部论著。

《灵知社会主义》原收在《全集》二十六卷(即“政治思想史”第八卷)中，该卷篇幅很大(近400页)，而抽掉《新政治科学》的《没有约束的现代性》又变得篇幅太小，因此，我们将《灵知社会主义》调整到这里——正好主题一致。

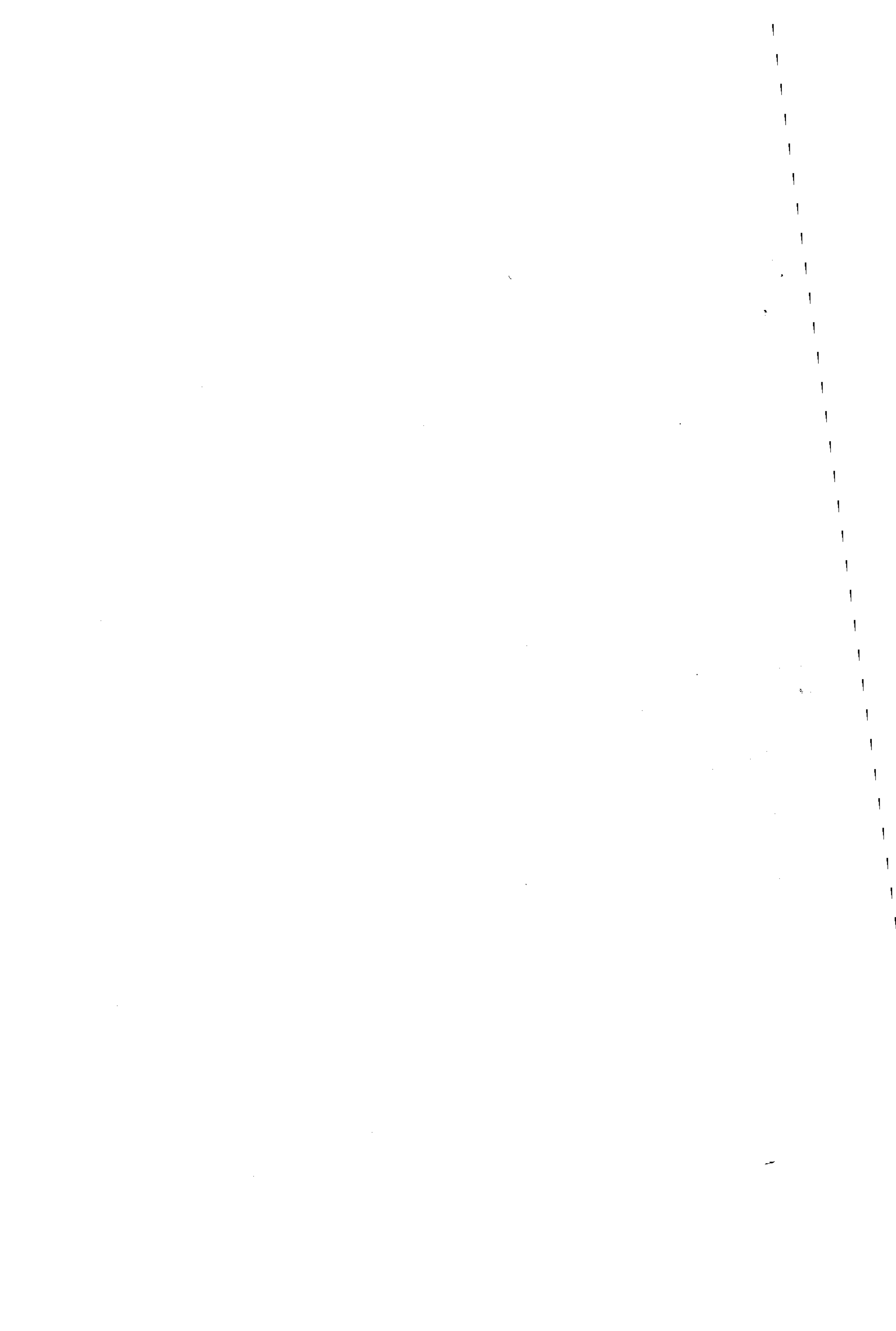
《政治的宗教》由刘景联博士执译，其余两篇由张新樟博士执译，谢华育博士统校了全书，谨致谢忱。为了有助于理解沃格林的论著，我还选了一篇评介沃格林（何子建译）的文章，作为附录。

刘小枫

2005 年 12 月

于中山大学比较宗教研究所

科学、政治与灵知主义



美国版前言

我们越是了解古代的灵知主义，就越确信现代的许多思想运动，诸如进步主义、实证主义、黑格尔主义、马克思主义等，均缘于灵知主义。对于这个问题的持久兴趣可以回溯到 1930 年，当时约纳斯发表了他的论古代灵知主义的《灵知与古代精神》(*Gnosis und Spätantiker*)第一卷，巴尔塔萨发表了关于现代灵知主义的《普罗米修斯》(*Prometheus*)。他们的著作发表之后，又有对于 18、19 世纪各种运动的更为全面的研究，如 Henri de Lubac 的《无神论人本主义的戏剧》(*Drame de l'Humanisme Athee*)和加缪(Albert Camus)的《造反的人》(*L'Homme Revolte*)。基于这些前人和本人的《新政治科学》所获得的洞见，《科学、政治和灵知主义》这份于 1985 年在慕尼黑大学发表的演讲稿试图把灵知主义运用于黑格尔、尼采和海德格尔，并且更加清楚地分清政治的灵知主义与政治的哲学之间的界限。这个演讲稿发表时增加了关于灵知主义之性质的一个介绍和"谋杀上帝"一文。《人造的宗教》一文最是为了向大众进一步阐明我们时代的群众运动的象征主义和心理。

在美国，所提到的这些运动的灵知主义性质早在 20 世纪就

已经被詹姆斯所认识到了。他知道黑格尔的思辨乃是现代灵知主义的顶峰。不过,这位哲学家的批判性的反对几乎没有什么影响,如今,各种灵知类型的理智运动主宰了也同样主宰了美国的公共舞台。

一个代表性的例子就是“上帝之死”(God is Dead)运动。上帝之死乃是灵知主义的核心问题,古今灵知主义都是如此。从黑格尔到尼采,它是灵知思辨的大主题,而自黑格尔时代以来,新教神学也受它的困扰。在最近几年,它又被那些面对城市化和异化的迫切问题的神学家们所接受。被灵知主义打乱的个人与社会秩序问题都没有得到成功的解决,因为解决这些问题所需要的哲学知识本身也被这种盛行的理智风气所摧毁。与灵知主义的后果所作的斗争都是以灵知主义的语言来进行的。在这种混乱的局势下,这些文章也许有助于我们更清楚地理解目前正在辩论之中的某些观点。

在目前的科学阶段,对现代灵知主义的研究当然已经取得不可阻挡的进步。不过,到目前为止我还没有需要收回或纠正的观点,只是在过了 12 年之后,有许多东西需要增加,特别是有关异化的问题。对异化问题感兴趣的读者可以参考我最近的文章《不死:体验与象征》(“Immortality: Experience and Symbol”, *Harvard Theological Review*, lX (July 1967), 235—79)。

英文版编者导言

桑多兹(Ellis Sandoz)

为沃格林的《科学、政治和灵知主义》写几行介绍性的文字是心情愉悦的。自从1959年首次以德文发表,随后又于1968年由Henry Regnery出版社出版了英译文之后,这本书就已经成为现代政治理论的一部经典。它展示了沃格林的思想力量,他的表达极其清晰,对现代存在中的“恶魔性质”作了独一无二的、富有说明力的分析。这部著作也显示:受惠于古典哲学与基督教哲学的新政治科学可以用于诊断当代政治存在中的疾病,并在理智与科学的适度范围内提供治疗方案。在这个简要的导言中,我想反思沃格林分析的特征、它的平易近人、以及它的哲学基础。另外,我还想标明这个文献在沃格林的大哲学框架中的位置。

这本书扩展并深化了《新政治科学》(1952)后一部分的主题,即“现代性的本质是灵知主义”。它还继续展现了稳扎于日常体验之中,并运用了亚里士多德的方法的“新科学”。对亚里士多德方法的运用正是沃格林哲学的巨大力量所在。沃格林从对于既定问题的最平常的理解开始,然后上升到分析性的体验,澄清每个人都共有的有关实在的关键体验,使他们成为他的探索真理的同道。

该著作的第一部分最初是作为慕尼黑大学政治科学教授的就职演说发表的，它明白晓畅地讨论了人类生存的现代危机。然而，在该演讲稿的某些部分发表出来之前，这份关于灵知主义的演说并没有立即为人所知。但这最多只是暂时地构成了理解的障碍。那些熟悉沃格林思想的人无需我来介绍这份文献，因此我的这个导论只是面向那些不太熟悉这本著作的读者。

沃格林演说的背景是哲学家对于真理的追求以及他个人对于各种形式的非真理的拒斥。这些非真理影响了那赋予他的哲学活动以动力的政治局势。这里没有什么自命不凡的东西。因为沃格林相信哲学家的使命与任何其他人的使命有许多共同之处，他在演说辞的一个较前面的段落中表达了这个信念。正如他的主要的哲学导师柏拉图所认为的那样，哲学家只不过是一个模范的人，不是一个特立独行的族类。因此，在这个严肃的场合，沃格林声明，他的演说的主题和真理是适用于在场的每一个人乃至于预期之中的读者们的：

> 我们现在就要试图通过对代表性意见的分析来表述这种禁止提问的现象。因此，我们的努力不只是要描写这些现象，而且也要进行分析。它应当表明，我们时代大家都经常提到的精神混乱和文明危机并不是必须承受的、不可避免的命运；……相反，每个人都有办法在他自己的生活中克服它。我们在这里的努力不只是要指出方法，而且也要指出如何运用方法。没有人有责任要承受社会的精神危机；相反，每个人都有责任去避免这种愚昧，让自己生活在秩序之中。我们对于这些现象的表述同时也是为了在治疗性的分析中提供治疗的手段。（页 15）

因此，他称哲学家为治疗灵魂的医生。有一位评论家思考了沃格林哲学活动的总体特征，作出了如下的评论：

> 为了理解沃格林关于秩序与失序的哲学，有必要认识到他的哲学乃是抑恶扬善……在作为历史学家的沃格林背后的是预言者沃格林，他疾呼："那些称恶为善，称善为恶的人有祸了"。对既存的种种哲学的判断乃是为从好哲学中挑出恶的哲学。在政治上强有力的形式有法西斯主义（包括纳粹这种最糟糕的形式）和集权主义；退化了的或"出轨了"的现代哲学对于左派和右派集体的专制只有软弱的抵抗。坏的形式是非常的坏，沃格林显然没有学术派的好的礼貌以阻止他称黑格尔为吹牛者在玩弄"骗人的把戏"……沃格林所谓的"真的"哲学就是好的哲学。它就是古典哲学和基督教哲学，柏拉图、亚里斯多德、奥古斯丁的遗产，从中产生出了托玛斯·阿奎那和经院主义哲学……沃格林关于真的好的哲学的观念是如此高贵，以至于任何实践的哲学家除了指出它是什么之外不敢再有另外的奢望。哲学负有把我们从恶当中拯救出来的职责，它是"对存在之爱，这种爱来自于对秩序之源的神圣存在之爱"。我称沃格林为一个奥古斯丁主义者，因为哲学必须发展出"成对的观念，同时阐明善与恶"。与人的城邦相对，沃格林在人的城邦之上呈现了一个上帝之城。真哲学的社会功能是为了抵抗失秩，塑造一个"历久长存"的社会。①

① Paul Grimley Kuntz, "Voegelin's Experience of Disorder Out of Order and Vision of Order Out of Disorder", in *Eric Voegelin's Significance of the Modern Mind*, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge, 1991), 115－117. Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction* (Baton Rouge, 1981), 141－142.

防止哲学走向邪路乃是防止人类生存本身走向邪恶和专制之路这一更大任务中的一个关键。这乃是生死攸关的问题。

我们面前所划的界线主要是哲学与灵知主义形式的反哲学。这两者之间的不同何在呢？沃格林陈述了如下两个原则："哲学来自于对存在之爱；它是人们为了发现存在之秩序并适应这种秩序所做出的怀着热爱之情的努力。灵知则妄想主宰存在，为了主宰存在，灵知主义者构建他的体系。构建体系乃是灵知主义的理智形式，而不是哲学的理智形式（页 30）。哲学自始至终都是对智慧的热爱而不是智慧的占有。向神圣实在的关闭是通过权利意志实现的，它是通过体系建构、禁止相关的质疑以及谋杀上帝而表现为哲学的，它在现代精神中先是允许召唤自治的人，最后是构想出了所谓的超人。沃格林在灵知主义的名下分析了对于实在的诸如此类的歪曲以及哲学的邪路。

这本书相当详尽地解释了这其中的道理。沃格林真的认为现代意识形态的群众运动以及主导地位的"哲学"学派在某种意义上是古代各种反基督教的灵知教派的延续吗？是的，他真的这样认为。他认为，在古代灵知主义运动与现代的的实证主义、马克思主义、弗洛伊德主义、存在主义、进步主义、乌托邦、革命激进主义、法西斯主义、民族社会主义等等"主义"之类的现象之间既有历史延续性又有体验上的相似性。在大量的学术研究追溯历史联系之外，我们也看到了体验上的分析。在体验上主要是相互联系的两种体验：异在于一个敌意的世界，反叛存在的神圣基础。

结果，发端于权力欲的现代灵知主义的主要特征是：(1)改造世界的内在论的计划；(2)无神论和随着上帝之死而来的人的神化为超人、自然的主宰、历史的创造者。现代灵知主义相对于古代灵知主义的一个尤其明显区别在于：它放弃了垂直向度的

或者说彼岸向度的超验，而宣称“水平向度的”超验或者说世界之内的拯救教义为终极真理。现代灵知主义于是呈现为对于历史意义的思辨，把历史视为一个由革命的精英操控的封闭的过程，这些精英懂得历史一步步走向完美境地的道路、过程、和目标（黑格尔、孔德、民族社会主义）。这种实在的极端内在化或世俗化意味着有关实在的问题是一切其他问题的根本。这个事实导致沃格林运用“第二实在”这个象征，这个梦想世界构造了灵知思想的空想家们，他们通过禁止提问而向神圣存在封闭或排斥实在的某些令人烦恼的方面，从而肢解并歪曲了平常所体验到的关于实在的意识。沃格林思想的风趣和深度在如下的这个段落中得到了强有力的表达：

> 末世论灵知主义的目标[如在尼采和海德格尔那里]是要摧毁有缺陷的、不公正的存在之秩序，依靠人的创造性力量建立一个完美公正的秩序。然而，无论我们如何来体验存在之秩序，——近东文明把它体验为一个由宇宙性神圣能量所主宰的世界，犹太教基督教象征中把它体验为一个超世界的神的创造物，哲学冥想把它体验为存在本身的秩序——它始终都是某种既定的东西，是不受人控制的。因此，为了使创造新秩序的努力看起来有合理性，就不得不忘却存在秩序之既定性；存在之秩序必须解释为是完全在人控制之下的东西。而控制存在则进一步要求忘却存在的超验的起源；它要求被砍去存在之头——就是谋杀上帝。（页35—36）

基督之钉十字架——犹如黑格尔思想中的谋杀上帝——不是辩证论者的一个事件，而是辩证论者的一个功绩。“对于真哲

学家而言，存在之秩序乃是某种既定的东西，然而在灵知主义之中，存在之秩序的本质被系统化地构建为一个意识阶段的序列，随辩证发展而沿续……神已经死了，因为他只不过是意识的一个阶段，现在业已过时……精神作为体系要求谋杀上帝；反过来，体系正是为了谋杀上帝而构建起来的。”（页 46—48）

莫尔（Thomas More）、霍布斯、黑格尔的还原论、改造世界、意识形态体系的构造在《人造宗教》这篇文章中得到了清晰的勾勒。这篇文章主要总结和阐述了《新政治科学》第四章中的论证。在确认灵知主义的主要特征时，沃格林强调，“对于改造存在的方法的知识——灵知——是灵知主义者的最大关怀”（页 60）。

改造世界乃是劳而无功、给人类带来灾难的行为，对改造世界的着迷一再受到沃格林的抵制，他坚持实在的稳定性和既定性。这一点应当明白：唯一的实在就是体验到的那个实在。因此，莫尔的乌托邦只有当人性中移去罪性才有可能，但莫尔自己知道这是不可能的。乌托邦主义者，乃至后来的乌托邦主义者都认为这是不可能的。霍布斯在《利维坦》（*Leviathan*）中建立了他的体系，他把实在模糊化，拒斥了任何至善（summum bonum），而以暴死的极恶（summum malum）为他的第一原则。黑格尔的体系只是通过玩辩证法的游戏构建起来的，意识的展开至于历史的终点被理解为人的逻各斯与神圣逻各斯在黑格尔本人身上达到同一，从而奥秘的历史遭到了歪曲，事实上历史乃是不可知的，它延展到一个模糊而不确定的未来。[①] 我们的哲学家可以提供何种方案来取代这些天才的但是明显有意犯错的

① 沃格林与黑格尔的较量贯穿在他后来的著作之中，包括《秩序与历史》（*Order and History*）卷五和《寻求秩序》（*In Search of Order*, Baton Rouge, 1987）。

“邪恶的大胆妄为”呢？在沃格林的叙述中，哲学与信仰被认为在实际上提供了那种免除了灵知学说的教义自信的替代品。在分析了基督教信仰的含义之后以及在思考犹太教、哲学、和伊斯兰教的超验体验之前，他作了如下总结：

> 在基督教信仰中，从不确定的真理落到确定的非真理上去的诱惑要比其他灵性传统更强烈。但是，缺乏对于实在的可靠把握以及必要的灵性紧张乃是边界体验的普遍特征，在这种边界体验中，人对于超验存在的知识以及世俗存在的起源和意义都得以产生。（页 75）

沃格林稳立于柏拉图、亚里斯多德和奥古斯丁所预备的根基之上，反对各种各样的“第二实在”的虚构的操纵者。

> 事物的本性是不能变化的；无论谁想要改变一个事物的本性，那他其实是摧毁了这个事物。人不能够把自己改造成一个超人，试图创造超人其实就是试图谋杀人。（页 43）

基督教对于此世之不完美性的解决方案始终是开放的：“此世贯穿整个历史都是保持原样的，……而人的拯救性的实现是通过死亡之中的恩典带来的”（页 60）。“此世始终是被赋予我们时的那种样子，它的结构的改变不在人的能力范围之内”（页 69）。因此，莫尔在“他对由神创的此世的反叛中，武断地忽略了实在的一个因素，以便创造新世界的幻想”（页 70）。

> 黑格尔把人的逻各斯与基督的逻各斯等同起来，以便

> 使得这个富有意义的历史过程变得完全可以理解。在莫尔、霍布斯和黑格尔这三个例子之中，……思想家忽视了实在的一个关键的因素，以便能够构造一个人、社会或历史的形象来适应他的愿望。……然而存在的结构依然保持本来的样子……思想家的权力欲无法触及到它……其结果不是对于存在的宰制，而是一种虚幻的满足。（页 106）

这些文本都是写成于 1960 年前后，此后，沃格林在 1985 年去世之前的 25 年时间里继续思索这些问题。在为 1974 年版的《秩序与历史》卷四写的导言中，他进一步地对灵知主义进行了体验性分析，增加和巩固了这些较早著作中的理论。这本书还发展出了一个补充早期的反叛与变形理论的观念，那就是“自我显现的反叛”（*Egophanic revolt*）这个重要观念，自我的显现或者自我体验到自治，这乃是现代对于存在之基础的反叛的核心。而且，在去世之后发表的《秩序和历史》第五卷和《寻求秩序》（1987）两书中，他在几个地方实事求是地提到了灵知主义的问题。显然，沃格林一直在修正和提炼他自己的洞见。正如他在《自传性反省》（*Autobiographical Reflections*）中的自我评论所述：

> 自从我第一次把灵知主义这个术语应用于现代现象以来，……我一再地修订自己的立场。把这个范畴应用于现代的意识形态，这一点当然始终没变。在更为完整的分析之中，还得补充考虑另外的因素。其中的一个因素就是变异的启示论（metastatic apocalypse），直接源自于以色列的先知，经由保罗，在直到文艺复兴为止的基督教宗派运动中形成了一个持久的部分……而且我发现，启示论的因素与

灵知的因素都无法完全解释这种内在化的过程。这个因素在15世纪后期在弗洛伦萨的新柏拉图主义的复兴中找到独立的源头。①

在1976年的一个有记载的谈话中，沃格林又做出了一个珍贵的论断，其中有一个部分是这样说的：

> 在以英文发表的《新政治科学》中，我可能是过分地关注了灵知主义……我碰巧在阅读巴尔塔萨(Balthasar)的时候遇见了灵知主义的问题。但是在同时，我们已经发现，启示论的传统也具有同样的重要性，还有新柏拉图主义传统、赫耳墨斯教、巫术，等等。[而且]……你会发现，费涅努(Ficino)的灵知神秘主义乃是自15世纪末以来一直延续到19世纪各种意识形态之中一个恒量。因此我们必须涉及五个或六个这样的因素，不单单是灵知主义。②

沃格林分析的力量使得这本重印的著作阅读起来饶有趣味，同时也给人以对高级秩序的觉悟。但是我们必须记住，灵知主义的理论只是这位大思想家有关历史与人的哲学的一个方面。在这个反叛的、前所未有的破坏的时代，沃格林勇敢地寻求实在之真理，这本书只是他所做的总体努力的一个部分。

---

① Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, ed. Ellis Sandoz (1989, Baton Rouge, 1996), 66—67.

② *Conversation with Eric Voegelin*, ed. R. Eric O'Connor, Thomas More Institute Papers/76 (Montreal, 1980), 149.

第一部分　科学、政治与灵知主义

一、导言

我把现代的政治思想家们和各种运动置于“灵知主义”的名下，听众们也许会对此感到奇怪。由于这个领域的科学研究尚未为大众所了解，在此作一些介绍性的解释想必是合适的。

现代欧洲尤其是德国盛行的这些思想潮流在根本上是灵知主义的，这个观念在今天听起来会觉得有些奇怪，但是这并非一个新发现。在一百年以前，这一点就已经广为人知了。1835年鲍威尔(Ferdinand Christian Baur)发表了不朽的巨著《基督教的灵知主义或者其历史发展中的基督教宗教哲学》(*Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*)。在“古代灵知主义和现代宗教哲学”的名下，他在著作的最后部分讨论了：(1)波墨(Jakob Boehme)的神智学，(2)谢林(Schelling)的自然哲学，(3)施莱尔马赫(Schleiermacher)的信仰学说，(4)黑格尔的宗教哲学。德国唯心主义的思辨被正确地置于古代之后的灵知主义运动的背景之

中。而且，鲍威尔的著作并非一个孤立的事件：它是对一百余年来的异端历史研究的一个总结。异端史的研究乃是启蒙运动时期不无理由地发展起来的一个学术领域。当时的学术界公认，灵知主义通过启蒙运动和德国的唯心主义获得了巨大的社会影响。

在这个问题以及许多其他问题上，西方文明的学问和自我理解一直没有湮没。而到了自由主义时代，就是19世纪的后半叶，实证主义在人文社会科学领域占主宰地位，于是这些问题就湮没了。这种湮没是如此深刻，以至于当灵知主义运动达到他的革命性的阶段时，它的性质竟然不再为人所认识。当科学处于低潮的时候，来自于马克思和巴枯宁(Bakunin)的运动，列宁的早期活动，索列尔(Sorel)的暴力神话，新实证主义、共产主义、法西斯主义、民族社会主义革命等，都在一个时期里面涌现。欧洲没有哪一个概念的工具可以用来把握降临在她身上的这种恐怖。欧洲拥有对教会和教派的学术研究，拥有民族国家统治及其制度范畴之下的政治科学，以及关于权力和政治权威的初步的社会学，但是欧洲没有关于非基督教、非民族国家的理智和群众运动的科学，而欧洲的基督教民族国家正在进入这个类型之中。由于它的规模宏大，这种新的政治现象无法忽视，许多权宜的观念用于对付它。有人把它称为新异教运动，有人称它为新社会和政治神话，或者神秘主义政治。我自己也在《论政治的宗教》(*Political Religion*)一书中提出了一个特别的尝试性的概念。

这种科学的混乱状态以及所导致的充分理解这些政治现象的不可能性一直延续到二战时期。对于大众来说，这种状态在此后一直延续——否则的话，这个前言就不必要了。不过，科学已经经历了一场变革，它的开端可以回溯到两代以前。最近的

灾难没有阻碍而是加速了科学的变革。考虑到这场变革的范围和已经达到的成就，我们可以说，我们现在正生活在西方科学的一个伟大时期。诚然，问题继续存在，但是如果它不导致进一步的灾难而终结西方社会的自由存在，那么，后来的历史学家们将会把西方的精神与理智的重生归因于这种科学的繁盛。

在此我们不便深入探讨这种令人兴奋的发展的背景和细节。我只是最简单地提一下最近有关古代灵知主义和现代灵知主义的政治表达的学术研究情况。

古代灵知主义的研究有着两百余年的复杂历史。这个研究进展的情况，我们可以参看波舒埃（Wilhelm Bousset）的《灵知的主要问题》（*Die Hauptprobleme der Gnosis*）（1907）和约纳斯的《灵知与古代晚期精神》（1934，1954）。关于灵知主义本身的问题，可以参看这两本书以及 Hans Leisegang 的《灵知》（*Die Gnosis*）（1924）。奎斯培（Gilles Quispel）的《灵知与世界宗教》（*Gnosis als Welterligion*）（1951）可以视为杰出权威所作的一个精要的介绍。在此书的德文版发表后不久，约纳斯就发表了对灵知主义的一个更为全面的介绍性著作《灵知宗教》（1859，1963）。

随着对于灵知主义及其与犹太教、基督教之关系的理解的深入，对于欧洲思想史和现代政治的一种新的解释逐步地发展出来。如巴尔塔萨的 *Apokalypse der deuthschen Seele* （《德意志灵魂启示录》1937）第一卷以《普罗米修斯》（*Prometheus*）为题重版，有助于澄清 18 世纪以来的德国历史。加缪（Albert Camus）写了一个有关法国史的类似著作《造反的人》（*L'Homme Revolte*）。这种对于思想史的解释受到了 Henri de Lubac 的 Drame de l'Humanisme Athee （《无神的人道主义悲剧》1945 第二版）的很深的影响，而这种思想史的解释又构成了我这本著作

的基础。Jakob Taubes 的 Abendlandische Eschatologie（《欧洲末世论》）对于重建灵知主义从古代到中世纪到现代的政治运动之间的延续性有至关重要作用。理解自 11 世纪至 16 世纪的政治宗派主义所不可或缺的著作是 Norman Cohn 的《追寻千禧年》（*The Pursuit of the Millenium*）（1957，1961）。最后，我自己对于现代政治灵知主义的研究在《新政治科学》一书之中。

现在我们来介绍一下灵知主义本身，它的起源以及一些本质性的特征。

对于美索不达米亚、叙利亚、埃及、以及地中海沿岸的人民来说，自公元前 7 世纪就进入了一个普世帝国的时代。波斯帝国之后就是亚历山大大帝东征，然后是继承者王国，罗马帝国的扩展，以及帕提亚（Parthian）王朝和萨桑（Sassanian）王朝。东方古代帝国的崩溃，以色列、希腊和腓尼基城邦独立地位的丧失，人口的流动，放逐和囚禁，以及各种文化之间的交融，把这些无法主宰历史进程的人们逼进一种极端孤独绝望的境地，感受到世界的动荡、思想的混乱、精神和物质的不安。由制度、文明、和种族凝聚力的崩溃所导致的意义的丧失召唤人们做出各种努力，要重新理解在一个既定处境之中的人生意义。这些众多的努力之中，它们在洞见的深刻程度上是各不相同的，其中对于人类生存意义的最宏大规模的重塑归属于灵知主义。

在丰富的灵知体验及其象征性表达之中，其中有一特征可以作为广泛的意义重塑中的一个核心因素：把世界体验为一个人迷失在其中的异乡，人们必须找到回到他所从来的那个世界的道路。“是谁把我扔入到这个受苦的世界？”灵知文本中的“伟大生命”这样问，他是这个世界中的异乡人，这个世界对于他来说是异乡。

这个世界不是按照生命的愿望造就的。
你到这儿来不是出于伟大生命的意志。

因此就有这样的发问：

是谁把我带到了这个邪恶的黑暗之中？

也有这样的恳求：

把我从黑暗的世界中拯救出来，
回到那个我所从堕落的世界中去吧。

这个世界不再是秩序井然世界，，不再是希腊人以之为家园的那个宇宙；它也不是犹太教—基督教的神创造的那个好的世界。灵知的人不再怀着敬仰之情去洞见宇宙的内在秩序。对于他来说，这个世界已经成了他想要逃脱的一个监狱：

那可怜的灵魂迷失在这个苦难的迷宫之中，到处流浪找不到出路。……他想逃脱这个痛苦的混沌，但是他不知道如何逃脱。

因此，伟大的生命发出困惑而哀伤的问题："为什么你要创造这个世界，为什么你把你的族类安置在这个地方？"从这种态度之中产生出了灵知主义的纲领性的表达式：

灵知就是这样的知识，也就是知道我们曾经是谁、现在成了什么、我们曾经在何方、现在又堕落到了何方、我们去

向何方，我们在何处被拯救，什么是生，什么是重生。

大的灵知主义思辨神话就是围绕着人的起源、目前堕落的处境、逃脱此世、以及拯救的意义等问题演绎出来的。

在这些选段之中，读者可以辨认出黑格尔的异化思想和海德格尔所说的人的沉沦。相类似的象征表达来自于相类似的对于世界的体验。而且这种类似性不只是局限于对世界的体验，古今灵知主义关于人的形象、以及回应异在世界中的沉沦处境的拯救之途也是类似的。

如果人要从这个世界拯救出来，其拯救的可能性首先必须建立在存在的秩序之上。在古代灵知主义的本体论中，这是通过对于一个“陌生的”、“隐蔽的”的神的信仰来实现的，这位陌生的神是来帮助人的，带给人他的信息，给人指示逃脱此世之恶神的道路（恶神可以是宙斯、耶和华，或者一个其他的古代父神）。在现代灵知主义之中，它是通过假定绝对精神来实现的，这个绝对精神在意识的辩证展开中，从异化进展到它自身的意识；或者是通过假定自然的物质辩证过程来实现的，这个物质辩证过程从由私有财产导致的异化处境进入到人的充分自由的存在；或者通过假定自然的意志来实现的，这个自然的意志会把人塑造成超人。

在这个本体论的可能性的基础之上，灵知主义者必须自己来执行的拯救的任务。他目前是通过他的魂而从属于这个世界的秩序（也即律法）的；促使他摆脱律法控制的乃是他的灵。于是，拯救的工作要求消解此世的属魂的世俗律法，同时聚集并解放灵的能量。尽管不同的派别和体系关于拯救的阶段有不同的表述，它们有着神秘修行和巫术、漫不经心的纵欲主义和极其严格的禁欲主义等等的不同，它们的目标总是相同的，就是要摧毁旧世界，进入到一个新世界。拯救的工具就是灵知本身——就

是知识。按照灵知主义的本体论，人之所以陷入到这个世界之际中乃是由于无知所导致的后果，因此灵魂可以借助对自身真正生命的知识，以及对自身流落异乡处境的知识而摆脱这个世界。知识可以帮助人了解自己受缚于这个世界的处境，它同时也是帮助人逃脱这个世界的手段。因此，伊里奈乌复述了灵知对于瓦仑廷主义者的意义：

> 完美的拯救在于对无法言传的“伟大”的认识。既然缺陷和痛苦都是源于无知，那么无知形成的整个体系都会被知识所瓦解；因此知识就是对内在的人的拯救。这种拯救不是物质性的，也不是灵魂性的，而是灵性的，因为他们认为内在的灵性的人是通过知识而得以拯救的，由于他们已经获得了关于万物的知识，他们就不再需要任何另外的东西了。这就是真正的拯救。

凭借知识进行自我拯救，这有它自身的魔力，但是这种魔力是不无害处的。存在之秩序的结构不会因为人们发现了它的缺陷并逃离它而改变。摧毁这个世界的企图不会真的摧毁这个世界，而只会增加社会的混乱无序。灵知主义者逃离这个真正可怕、混乱、被压迫的处境的努力是可以情有可原的。但是古代世界的秩序可以通过爱的运动而得以恢复，那就是可以通过基督教。

二、科学、政治与灵知主义

1.

政治科学（politike episteme）是由柏拉图和亚里士多德奠

立的。

在那个精神困惑的时代，能否如同让荷马史诗中的英雄们拥有远古神话那样，为城邦公民们塑造一个有关灵魂与社会之正义秩序的意象、范式、模型、或者理想，这乃是一个生死攸关的问题。诚然，有关正义的生活方式和正义的社会秩序，4世纪的雅典已经提出了丰富的意见，但是，是否有可能在怀疑主义、享乐主义、功利主义、权力论、小派教义（partisan doxai）等等的众说纷纭之中指明何者为真呢？又假如这些意见之中没有哪一种经得起严格检验的话，那么是否可能塑造出一种新的秩序意象，不带有随意的、主观的意见的痕迹呢？政治哲学的科学就诞生于对这个问题的不懈追问之中。

在其根本层面上，政治科学的古典基础至今仍然有效。我们来简要地勾勒它的主题、分析方法、以及人学预设。

就主题而言，政治科学并不玄妙，它离日常问题并不遥远，所关注的是人人都会问的那些事情的真理。什么是幸福？人怎样生活才幸福？什么是美德？什么是正义？一个社会的疆域和人口规模多大才最合适？什么类型的教育最好？政府的职能是什么？政府应采取何种形式？所有这些问题都是从人在社会中的实际生存处境之中提出来的。哲学家与普通人没有什么不同，就社会秩序而言，他所提的问题无非是他的同胞们都会提的那些问题。

不过，哲学家的提问却会引向与意见的冲突。这种冲突不同于不同意见之间的冲突，因为哲学家的提问与那些爱意见者（philodoxer，柏拉图用于描写他的对手的一个术语）的提问尽管在主题上相同，但是其探究的性质却是绝然不同的。哲学家的提问表现出了一种想要依靠科学分析方法的运用来超越意见、逼近真理努力。这种科学分析方法就是在亚里士多德的《后分

析篇》(*Analytica Posteriora*)中发展成形那种方法,在这种分析手段面前,关于政治事务的各种流行的见解在严格意义上就降格为未经分析的意见和一些科学假设,而那些言辞的象征(verbal symbols)也降格成了未经分析的或者未经充分分析的表达和观念,成为政治科学的分析对象。这样一来,那些在日常政治事务中彼此攻击的各种意见的倡导者们就要相互联合起来,对付他们的共同敌人:哲学家。

在我们提到科学分析方法的时候,我们想要强调它与形式分析(formal analysis)之间的不同。通过形式逻辑的分析,我们至多只能指出某个意见的内在逻辑矛盾,或者不同意见之间的相互抵触,或者某个结论的得出是否有效。而科学分析法则不同,它有可能判定某个意见所隐含的前提是否具有真理性。它之所以能这样做完全是基于这样一个假定:存在着秩序的真理——各种意见当然也是指向它的——是可以客观地予以确定的。而柏拉图—亚里士多德式的分析正是基于这样的一个假定来进行的:科学可以超越于意见而达到存在之秩序。科学分析的目标乃是要认识存在之秩序、存在之等级层次及其相互关系、存在王国之基本结构,尤其是人的本性以及人在存在之总体之中的地位。这种分析是本体论导向的,正是由于这一事实,这种分析具有科学性,会引致一门关乎秩序的科学。

然而,要真正实施这样的科学分析,单单凭借上面所提到的这个假定——即存在之秩序是可知的,本体论是可能的——是不够的,因为这个假定本身也可能并没有得到确立。因此,一种关乎存在的洞见必须始终真正在场,它不仅使得分析的第一步得以迈出,而且也使得这种分析观得到构想和发展。事实上,柏拉图—亚里士多德式的分析恰恰就是肇始于对存在的这种真正

洞见，而绝对不是肇始于对自身之可能性的思考。可以说，正是这种对于存在的洞见激发了这个分析的过程本身。在政治科学的奠立之中，一个关键性的事件就是达到这样一种哲学认识：此世之中可觉察的存在之各层面被一种超越的存在之源及其秩序所逾越。而这个洞见本身是以人的灵性灵魂走向超验的神圣这一场真实运动为根基的。正是在对存在之超世本源的爱的体验之中，在对智慧（sophon）的热爱（philia）之中，在对善（agathon）与美（kalon）的欲爱（eros）之中，人成为了哲学家。正是从这些体验之中产生出了存在之秩序的意象。柏格森（Bergson）把这个促成政治科学之奠立的决定性事件描写为灵魂的敞开，在这个痛苦而富有成就的敞开过程中，灵魂进入到了柏拉图所述的彼岸（epekeina）之中，于是，甚至于存在之秩序在彼岸的根基和起源都变得清晰可见了。

唯有当存在之秩序作为一个整体，连同其在超验存在之中的起源，都一起进入视野的时候，分析才有成功的希望。因为当此之时，我们就可以检验关于正义秩序的各种流行意见是否与存在之秩序相一致。当强权和成功者受到推崇的时候，我们可以让他们与那些已经拥有智慧（phronesis）之德行的人、那些带着死亡的视野（*sub specie mortis*）生活、怀着最后审判的观念行事的人相对照。当政治家们因为造就了一个强大的民族——如雅典的地米斯托克利（Themistocles）[①]和伯里克利（Pericles）那样——而受到人们颂扬的时候，柏拉图却可以指出他们的政策所导致的道德堕落。（我们不仅可以想到古代的例子，也许还会

① Themistocles，527？—460？BC，古雅典执政官（493—492），实行民主改革，扩建海军，指挥萨拉米斯海战，大败波斯舰队（480），遭贵族派指控叛国，亡命国外（470）。——中译注

想到格莱斯顿(Gladstone)①对俾斯麦(Bismarck)的评价:他使德国强大,同时也使德国渺小。)当年轻人的冲动受到庸俗民主的压制时,柏拉图可以告诉他们,热情、骄傲、和统治的愿望的确可以建立起一个精神堕落的精英的专政,但是所建立的并非正义的政权;当民主鼓吹自由和平等,却忘记了政府需要接受灵性训练和理智的约束时,柏拉图可以向他们提出警示,他们正在走向暴政。

这些例子足以说明,政治科学已经超出了命题之正确性的问题,直达生存的真理。科学分析想要予以澄清的那些意见不仅仅是一些错误的意见,它们乃是持这些意见的人们精神混乱的症候。科学分析的目的是尽可能地以自身的洞见来取代社会实在中的这些意见。科学分析所关心是秩序的治疗。②

社会拒斥科学分析所进行的这种治疗活动。因为,不仅这些意见的正确性受到了质疑,而且表达在这些意见之中的那些人生态度的正确性也同样受到了质疑。代表真理的科学分析所指向的乃是具体人们的不正确的生存状态,于是理智层面上的辩论就不再停留于分析和论证,而是演进为坚持真理还是反对真理的生存斗争,这场斗争在人的生存的每一个层面中展开,从柏拉图意义上的灵性劝导(peitho)到心理上的宣传,甚至于再到人身攻击乃至肉体的消灭。今天,在集权主义恐怖的重压之下,我们也许会主要地倾向于想到有形的压制。但是有形的压制并不是最有效的。唯有当哲学提问本身受到质疑的时候,唯

① William Ewart Gladstone, 1809－1898,英国政治家,于 1868—1894 年间四度任英国首相。

② 关于严重意识形态化社会中的理性辩论的困难,见 Eric Voegelin, "On Debate and Existence", *The Intercollegiate Review*, III (1967), 143－52.

有当意见以哲学的面目出现，宣称自己为科学，而把科学作为非科学予以禁止的时候，这种压制活动才变得真正极端而危险。唯有当这样的禁止在社会上真正生效的时候，理性才完全地失去治疗灵性混乱状态的功能。希腊文化从未达到过这种状态：哲学活动固然有致命的危险，但是哲学，尤其是政治科学，在那时候得到了繁荣。对这种分析性的探究活动的禁止，在希腊从未发生过。

自政治科学奠立以来，经过两千余年的岁月，政治科学的参照系已经发生了相当大的变化。时空视野的扩大引致了对大量的、古人所未知的材料的比较分析。基督教在历史中的出现，及其所导致的理性与启示之间的紧张，已经深刻地影响了哲学活动的难度。柏拉图—亚里士多德式的好城邦的范式不再能够回答我们时代的大问题，无论是工业社会的组织问题，还是基督教与意识形态之斗争中的精神问题。尽管这样，我刚刚简要地作了勾勒的政治科学的基本处境，除了一个方面之外，根本没有变化。今天，正如两千年前一样，政治科学还是研究每个人都关心、都会问的那些问题。今天的社会中尽管流行着不同于从前的意见，但是政治科学的主题并未改变。它的方法还是科学分析的方法。而分析的前提条件也仍然是对于存在秩序在超验存在之中的起源的一种洞见，是灵魂面对秩序之超验根基的怀着热爱之情的敞开。

政治科学的处境只有在一个方面发生了变化。正如上面所指出的，出现了一种古人所未知的现象，它是如此彻底地渗透到了我们的现代社会之中，是如此地无所不在，以至于几乎没有给我们留下看清它的余地：那就是禁止提问（prohibition of questioning）。这不是抗拒分析的问题，对分析的抗拒古代也存在。它不是某些人因为感情的问题或传统的原因在固执

某些意见；也不是某些人因天真地相信自己的意见的正确性而参预辩论；也不是科学分析令某些人不安而促使他们表现出抵触情绪。我们在这里所遇到的是这样的一些人，他们明知道他们自己的意见是经不起严格分析的，并且知道自己的意见何以是经不起严格分析的，因此，为了教义的原故，他们禁止人们去检验他们的前提。这种有意识的、深思熟虑的立场，这种精心谋划的对理性的阻挠，就构成了这种禁止提问的新现象。

2.

我们现在要试图通过对一些代表性意见的分析来展示这种禁止提问的现象。我在此所作的努力不仅旨在展现这种现象，同时也是在实施科学分析。我们的分析将要指明，我们时代的精神混乱，我们每个人都很愿意唠叨的文明的危机，绝不是命中注定的事；相反，我们每个人都拥有在自身生命之中克服这种精神危机的手段。我们的努力不只是要指明这些手段，而且要指明如何运用这些手段。没有哪个人是活该陷入到社会的这场精神危机之中的；相反，每个人都有责任去避免这种愚昧，让自己生活在秩序之中。因此，我们对于这种现象的陈述同时也是为了在治疗性的分析之中提供治疗的方案。

在马克思的某些早期著作——1844 年的《经济学哲学手稿》——中表现出来的对探问的阻止可以作为我们分析的出发点。

马克思是一名思辨的灵知主义者。他把存在的秩序构想

为一个自然在自身之中完善的过程。自然处在一种不断生成的状态之中，在它发展的过程之中产生了人："人直接地是自然存在物"。① 接着，在自然的发展过程中，一个特殊的责任落到了人的身上。人这种存在物，他本身是一个自然物，却同时站在自然之上，依靠人的劳动来支持自然的发展。人的劳动的最高形式就是基于自然科学基础之上的技术和工业："在人类历史之中发展……在工业之中发展的自然……乃是真正的人类的自然"。② 在创造自然的过程中，人也在同时创造着自己，使自己臻于完善，因此，"整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程"。③ 这一整套思辨其目的乃是为了切断存在的过程与超验存在之间的联系，让人创造自身。这一点是通过一些含糊词语来达到的："自然"是包含一切的存在物，自然与人相对立，以及从本质的意义上说的人的自然（即人的本性，human nature）。这种词语的模糊在一个非常容易忽视的句子中：

> 一个在他自身之外没有本性的存在物不是一个自然的存在物；它并不参与自然的存在。（A being that does not have its nature outside of itself is not a natural being; it

① Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 206. [译按]中译参马克思，《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，1985，页 124。

② Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 164. [译按]中译参马克思，《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，1985，页 85。

③ Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 166. [译按]中译参马克思，《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，1985，页 88。

does not participate in the being of nature)①

针对这套思辨，马克思自己提出了这样一个问题：那些"具体的个人"会对这个自然与人自然产生的观念提出什么样的疑问："自然与人的自然而然的存在(being-of-itself)对于人是无法想象的，因为它与实际生活中一切可触摸的方面(tangible aspects)都是相互矛盾的"。个人会一代一代地向后去追溯自己的起源，从而提出第一个人如何被创造的问题。他会援用无限回溯的论证，这在伊奥尼亚派(Ionian)的哲学中导致了本原的问题。从"可触摸"的体验之中，人会觉得自己不是自发存在的(exist of himself)，对于从这样一种体验之中发出的疑问，马克思会这样来回答："它们乃是抽象的产物"。"当你探究自然与人的创造时，你就从自然与人里面抽离出来了。"自然与人只有在马克思把它们放到的他的思辨中去构想的时候才是真实的。假如马克思的质疑者提出了自然与人不存在的可能性的话，那马克思也无法证明它们存在。②

实际上，这是一个让人崩溃的问题。那么马克思如何走出这个困局呢？他会教导他的质疑者："放下你的抽象，你也会随之放下你的疑问"。如果这个质疑者还是固守己见，那么马克思就会说，他不得不把自己也设想为不存在，尽管在这个质疑的行

① Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 207. [译按]中译参马克思,《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,1985,页125。人民出版社中译:"一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界,就不是自然存在物,就不能参加自然界的生活。"此处从英文译出,略有不同。

② Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 165—166. [译按]中译参马克思,《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,1985,页86—87。

为之中,他其实是存在的。因此,他再次教导说:“不要那样想,不要那样向我提问”。[①] 不过,这个“个人”不必为马克思的推论折服而把自己设想为不存在,因为他其实是意识到自己不是自发存在的这一事实的。事实上,马克思正是在这一点上没有进入这个问题。相反,他退出了这论辨,表明对于“社会主义者来说”——也就是已经接受了对存在与历史的构想的人——这样的问题“在实践中变得不可能”。依据思辨者的谕旨,这样的“个人”所提出的这些问题被切除了,因为他不会容许自己的构想受到干扰。[②]

这些证据就是我们进行深入探讨出发点。但是在我们进行分析以前,我们先要弄明白,马克思主义的禁止提问不是孤立的现象,这与它的那个时代是不可分的,因为我们在孔德(Comte)那里,在他的 *Cours de Philosophie Positive*(《实证哲学教程》)的第一个演讲中也找到同样的对提问的禁止。孔德也预见了对他的构想所提出的质疑,并且直截了当地斥之为无聊的问题。他目前所关心的只是社会现象的规律。无论谁提出了有关人的本质、呼召、和命运的问题,目前都可以予以忽视;而到了实证主义的体系在社会中盛行之后,这样的人就不得不保持适度的沉默。[③] 禁止提问也不是无害的,它会在人们中间获得极大的社会效力,阻止他们在关键局势中提问。

现在我们来讨论对提问的禁止。我们会明白,它代表了一种

---

① Karl Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts,” in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 166. [译按]中译参马克思,《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,1985,页87。

② Karl Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts,” in *Early Writings*, ed. and trans. T. B. Bottomore, New York, 1964, p. 166—67. [译按]中译参马克思,《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,1985,页87—88。

③ Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, I, Paris, 1830.

非常复杂的心理现象，我们必须依次把它的成分独立出来予以考察。首先是最“可触摸的”：如果这样的一位思想家，他知道一旦面临最基本的哲学问题，他的构想就会遭到挑战；在明知如此的情况下，他会抛弃他的站不住脚的构想吗？这只会使他去禁止这一类的提问。为了回答这个问题，让我们先转向尼采，他也是一个思辨的灵知主义者，不过是一位比马克思更敏感的心理学家。

尼采援引权力意志（libido dominandi）来解释促成思想骗局那种激情。让我们来检验一下忧伤之路（via dolorosa），正是沿着它，这种激情驱策着灵知主义思想者一步一步地往前走。

在《善恶的彼岸》中的第 230 条格言中，尼采谈到了一种“灵的根本意志”（fundamental will of the spirit），它想要感到自己乃是主宰。灵的这种主宰意志首先是通过一种“出于无知、出于任意封闭的一种突然奔发的决心……一种对于许多可知之物的防御立场”来实现的。而且，灵有时也会愿意让自己受骗，“也许是怀着一种有害的怀疑，以为事物本不是如此这般，而只不过是允许其如此发生……一种对于权力的任意彰显的满足之情”。最后，这里面还有着一种“灵对于其他灵的不无用心的欺骗，以及在他们面前的作伪”，对“诡诈和多种多样的面具”满怀乐趣。①

权力意志有着一种暴戾和残忍，远远不只是乐于伪装和欺骗他人。它会转向思想者自身，揭露他的思想乃是诡诈的权力意志。“一种思想良心的残忍”，“一种过度的诚实”，揭穿了这个骗局；而决定性的一点是，揭穿骗局并不是为走向真理，而只是

① Nietzsche, No. 230, *Jenseits von Gut und Bose*, in *Werke*, VII, Leipzig, 1903, pp. 187—88. [*Beyond Good and Evil*, trans. Marianne Cowan, Chicago, 1955, pp. 158—59]

为了以新的骗局取代旧的骗局。面具的游戏继续着，而那些允许让自己受蒙骗的人继续受着蒙骗。在这个“思想良心的残忍”之中，我们看到了灵的运动，在尼采的灵知（gnosis，思想体系）之中，其功能相应于柏拉图的 periagoge，即灵魂的转向和敞开。不过，在这种灵知主义的运动之中，人依然与超验的存在分开。权力意志冲击着已经成了一座监牢的存在之墙。它迫使灵进入到欺骗并自己戳穿欺骗的迷宫之中。①

对于这种欺骗的强迫症我们必须予以进一步的检验。这灵是真的在冲击存在之墙吗？它难道不想在那儿停下来吗？下面的这条格言提示了权力意志的更深层之处：“去统治，不再成为一个神灵的奴仆：这是使人高贵的途径”。去统治意味着成为神；为了成为神，灵知主义者就自己承担起了这场欺骗和自我戳穿欺骗的磨难。②

但是灵的行动并未到此结束。思想者是否真的想成为神呢？这个问题引起我们更进一步的深思：也许对这种欲望的肯定只不过是另一个骗局。《扎拉图斯特拉如是说》中的“夜之歌”以一个发人深省的告白回答了这个问题：

> 这是夜：只是到了此时，所有爱人的歌才苏醒……对爱的渴望在我里面……[但]我是光：噢，我以前是夜！……这是我的孤独，我带着光明诞生……我不知道那些接受者的幸福……这是我的贫穷，我手从未停止过施予……唯有你们，你们这些属于黑暗者，你们这些属于夜者，从照耀者那里吸取温暖……我四周是冰；我的手为冰凉所烧灼……

---

① 同上，页189。[Cowan，页160。]

② Nietzsche, No. 250, *Spruche und Sentenzen*, 1882－1884, in *Werke*, XII, Leipzig, 1901, 282.

这是夜：唉，我必须是光。

在这个告白之中，这个精神敏感的人的声音似乎是在说话，他意识到他的恶灵的封闭，他在这样的意识里面受苦。神秘的夜在弃绝他。他被囚禁在他的生存的冰光之中。从这个监牢之中，发出了抗议——半是哀叹，半是祈祷，依然带着反判者的藐视——“而我的灵魂也同样是爱人的歌。”[1]

听了这样的哀叹，没有人会不感动，这是一个在神面前没有谦卑感的人的哀叹。在权力意志的心理之外，我们遇见了一个难以测度的事实：恩典或者被赐予或者被拒绝。

不过，情感并未妨碍我们看到这个告白的可疑性。我们引用这个告白是为了回答，灵知主义思想者是否真的想要成为神，他对这种愿望的确认是否只不过是又一个骗局。“夜之歌”似乎承认了这是一个骗局：不是他*想要*成为神；出于不可思议的理由，他是*不得不*成为神。但是后面的这个判断，这个使前一个判断失效的判断，立即就让我们发问，我们是否不得不接受它。我们现在是否必须认为这个欺骗的游戏已经结束了？我并不认为如此。让我们来继续这个游戏，问“夜之歌”是否又是一个面具。我们先记住，尼采承认他知道他的封闭以及他在里面受苦，然后我们来把他的告白转向他自己，问他，一个人是否真的非得从他的苦难境地中，从他所认为的毫无恩典的灵魂的混乱处境中，来修养美德，并视之为超人的理想呢？他的缺陷是否使他有权带着面具去跳酒神之舞呢？让我们带着必要的残忍来问，他是否最好应当保持沉默？如果说他的哀叹不只是面具，如果它是真

① Nietzsche, “Night Song”, *Also sprach Zarathustra*, in Werke, VI, Leipzig, 1904.

诚的，如果他是真的在他的境地中受苦，那他岂不是应当沉默无语了？但是尼采根本不是默默无语的，他的滔滔不绝的口才令人信服地证明了，他的哀叹仅仅是同情性理解的一个行为，他不允许人们去触及他的反叛上帝的生存核心的，因此他的哀叹不是真诚的，只是一个面具。尼采也拒绝人们打破他的面具游戏。

禁止提问的现象其轮廓变得清晰起来了。灵知主义的思想者真的是在制造一个思想的骗局，并且他们自己是知道自己的骗局的。我们可以区分出他的灵的行动的三个阶段。最表面的一层就是这个骗局本身。它可以是自欺，特别当原创性的思想者的思辨在文化上退化成为群众运动的教条的时候，则基本上就是自欺。但是如果从起点上来理解这个现象，就像在尼采那里，那么我们可以在比骗局本身更深层的地方找到对这个骗局的意识。思想者自己并没有失去自我控制：权力意志转向了他自己的作为，想要主宰这个骗局。这个灵知主义的向自身的回转在灵性上对应于哲学上的回转，正如我们前面提到过的柏拉图的 periagoge（灵魂的转向和敞开）。但是，灵知主义的灵的运动并没有导致灵魂的怀着热爱之情的敞开，而是引致了对骗局之执着的最深之处，在那儿显露着背叛上帝乃是它的动机和目的。

弄清了灵知的行动的三个阶段，我们同时也就有可能更加精确地区分出与之相对应的尼采的骗局的三个层次：

1）对于表面的行为，很方便保留尼采所使用的那个术语“欺骗”(deception)。但是在内容上，这个行为未必不同于那些出自于非灵知主义动机的错误判断的行为。它也可以说是一个“错误”。它之所以成为一个骗局只是由于它的心理背景。

2）在第二个阶段，思想者意识到了他的论断和思辨的非真理性，但是在他有了这种意识之后仍然坚持。只是由于他意识

到了他的思辨的非真理性，他的行为才成为一个骗局。而且由于他坚持传播他已经知道是错误的论证，于是他就成了“思想的骗局”(intellectual swindle)。

3) 在第三阶段，对于上帝的反叛已经被揭示出、被认识到是这个骗局的动机。在充分地知晓这种反叛动机的情况下继续这个思想的骗局，于是欺骗就成了“邪恶的谎言”(demonic mendacity)。

尼采所描述的这三个阶段中的第一个和第二个阶段可以在我们已经引用的马克思的文本中看到。相对于灵的运动的第三阶段，即反叛上帝已经显明为欺骗之动机的那个阶段，马克思是如何表现的呢？这正好是下面所引的这个段落的行文所提示的。

> 一个存在物只有当以自己的脚站立的时候才能视自己为独立的；而只有当它的生存完全依赖于他自己的时候，他才是以自己的脚站立的。一个依靠他人的恩典生存的人会视自己为一个不独立的存在物。但是如果不仅是我的生命的维持，而且连我的生命的创造都是归功于这个他人的话，那我是完全地依靠这个他人的恩典而生存了：他是我的生命的源泉，如果我的生命不是我自己的创造，那我的生命必有它自身之外的这样一个原因。①

马克思并没有否认那些证明了人的依赖性的“可触摸的经

① Marx, "Nationalökonomie und Philosophie," pp. 305 — 306 [Bottomore, p. 165]. [译按]中译参马克思，《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社，1985，页 86。

验”。但是实在必须被摧毁——这正是灵知的最大关怀。灵知主义者想要通过思辨确立生存的独立性。我们确实很难在灵知的文献中找到另一个段落能如此清晰地揭露思辨乃是以“第二实在”(second reality)取代实在的一种努力(Robert Musil 就是如此称呼此项事业的)。

马克思 1840—41 年的博士论文中有一个段落把我们进一步地引入到这个反叛的问题：

> 哲学对这一点并不保密。普罗米修斯(Prometheus)的告白——“总之，我恨所有的神灵”——就是它自己的宣言，是它对于天上地下一切不承认人的自我意识是至高神的众神灵的判决。除此之外别无奥义。①

青年马克思借普罗米修斯的象征表达了他自己的态度，这个告白把反叛上帝的大历史追溯到了远至创造这个象征的希腊时期。

让我们先来解读马克思的评论与他从埃斯库罗斯(Aeschylus)那里引来的这个句子之间的关系。

普罗米修斯被固定在海边的一块岩石上。站在下面的海滩边的赫耳墨斯(Hermes)向上望着他。这个被缚的普罗米修斯痛苦得无法自抑。赫耳墨斯试图让他安静下来，劝他不要过度

---

① Marx, *Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Part I, I/1, Frankfurt, 1927, 10. 这篇论文写于 1839—41 年间；前言中所标的日期是：柏林，1841 年 3 月。["Foreword to Thesis: *The Difference Between the Natural Philosophy of Democritus and the Natural Philosophy of Epicurus*", in Karl Marx and Friedrich Engels, *On Religion*, New York, 1964, p. 15]

悲伤。接着普罗米修斯说出了马克思所引用的那句充满了无能和反叛之情的话："总之，我恨所有的神灵。"[1]但是这一句话并不是独白的一部分。面对普罗米修斯爆发的憎恨，诸神的信使向他发出了警告："你似乎是发了不小的疯。"[2]这里所译的"疯"(madness)字在希腊文里面是 nosos，埃斯库罗斯把它当作 nosema 的同义字来使用的。[3] 它指身体或精神上的疾病。从精神疾病的意义上来说，它可以指对神灵的憎恨，或者就简单地指被自身的情感所支配。例如，柏拉图讲到过 nosema tes adikias，即不正义之病。[4] 这里我们就触及到了我们前面提到过的反叛在精神病理学上的疾病本质。马克思对于诸神信使的这个观察说了什么话呢？他什么也没有说。任何一位没有读过《被缚的普罗米修斯》(*Prometheus Bound*)的人都一定会以为这个所引用的"告白"总括了这部悲剧的意义，而不会看到埃斯库罗斯其实是想把对神灵的憎恨描绘成疯狂。马克思把作品的原意解为相反的意义，由此，压制提问的所有层面都可以再次看得一清二楚了：通过孤立文本(这个告白出现在博士论文的前言之中)，对此的意识(因为我们可以设想马克思是读过这个剧本的)，以及执着于对更好的判断的反叛。

灵魂对于宇宙秩序的反叛、对神灵的憎恨，以及提坦巨神们[Titans]的谋反，这在希腊神话之中固然并非闻所非闻，但是提坦巨神反宙斯的战争(Titanomachia)是以朱庇特(Jovian)的正义(dike)获得胜利而告终的，普罗米修斯最后是被捆住了。对这个象征的革命性巅覆——诸神的废黜、普罗米修斯的胜

---

① Aeschylus, *Prometheus Bound*, 975.

② Aeschylus, *Prometheus Bound*, 977。

③ Aeschylus, *Prometheus Bound*, 978。

④ Plato, *Gorgias*, 480b.

利——在古典文明之中并不存在，它是灵知主义的事业。只是到了罗马时代的灵知谋反，普罗米修斯、该隐（Cain）、夏娃（Eve）和蛇才成为人从此世的专制之神那里解放出来的象征。马克思的宣言复述了对于普罗米修斯象征的重新解释。在3世纪炼金术士宙思摩斯（Zosimos）的《论字母Ω》（*On the Letter Omega*）中可以找到对普罗米修斯象征的重新解释：

> 赫耳墨斯和锁罗亚斯德（Zoroaster）曾经说过，哲学家的族类是高于命运（heimarmene）的。他们不为命运所带来的好运气而高兴，因为他们主宰了他们的欲望；他们也不为命运所带来的坏运气而消沉，因为他们确乎看到了前头一切恶运的终结；他们也不会接受来自于命运的精美礼物，因为他们是在非物质之中度过自己的人生。下面是赫西奥德（Hesiod）的剧本中普罗米修斯对爱庇米修斯（Epimetheus）的忠告：
>
> [普罗米修斯：] 在人们眼中，最好的运气是什么？
>
> [爱庇米修斯：] 一个美貌女子和许许多多的钱。
>
> [普罗米修斯：] 小心，不要从奥林匹斯的宙斯那里接受礼物，让它们离你远远的。

他就这样教导他的学生凭借哲学的力量拒绝宙斯也即命运的礼物。①

---

① *Collection des Anciens Alchemistes Grecs*, ed. Berthelot, Paris, 1888, III, 228ff. (Greek text), 221ff. (translation). 我们参照了 Festugiere 的翻译和注释：A. J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trimegiste*, *Vol. I: L'Astrologie et les Sciences Occultes*, 2nd. Paris, 1950, p. 266。赫西奥德剧本中有关普罗米修斯回答见《工作与时日》（*Works and days*），页 85—87。

这个文本对于我们有特别意义，因为它印证了反叛诸神与宣布“哲学”为新秩序与新权威之源这两件事之间有联系。不单是普罗米修斯成了革命的英雄，哲学的象征也在意义上经历了类似的逆转。宙思摩斯的“哲学”不是柏拉图所奠立的那种哲学。他的“哲学家们”不是柏拉图式神话中的宙斯之子，此生来世都听从宙斯的领导，也不是奥勒留（Marcus Aurelius）著作中的诸神的祭祀和助手，这些哲学家的努力根本无关乎为了宙斯与正义（dike）而塑造人。其“哲学活动”（philosophizing）也不是苏格拉底的修习死亡以便让人在最后审判的时候能够合格。宙思摩斯的“哲学”所关心的乃是另外的东西，尽管这个文本就所引的部分而言并不足以让我们明白他所关心的究竟是什么。当然，它所关心的是一种新的苦修，企图让自己摆脱这个世界及其纠缠——这是取消实在的灵知动机。（潘多拉 Pandora 以及她的礼物在这里被改成了漂亮女人和许多许多的钱，这里面折射着针对资本家的批判。）当然，它与反叛古典神话中的父神有些关系，因为，把宙斯的礼物等同于宙思摩斯时代不受人尊敬的命运的布施，这无疑是出于故意的藐视。当然，它也是关乎把人从邪恶世界中拯救出来的一篇杰作。最后，可以确定，“哲学”在有些方面是有意地被当作人所能运用的拯救工具的。①

马克思是否直接地或是间接地知道这个文本，这我们不清楚。也许他并不知道这个文本。但无论如何，象征性表达上的

① 关于 Zosimos 的普罗米修斯象征，见 Hans Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, Vol. I: Die mythologische Gnosis, Gottingen, 1954, pp. 218—20；关于灵知主义的革命性因素，见页 214—51 的整个章节。在约纳斯的《灵知宗教》中也有简短的讨论（Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 91—97）。

这种相似性确证了古今灵知主义在态度和动机上的根本相同。①

那么，这种新"哲学"是什么呢？它与普罗米修斯的反叛以及禁止提问有什么联系呢？马克思的科学与哲学观是传承黑格尔的。那我们现在就转向黑格尔这位最伟大的思辨灵知主义者，来找一找这些问题的答案。

在1870年的《精神现象学》前言中，我们可以发现这样一个基本的表述：

> 真理存在于其中的真正形式只能是真理的科学体系。让哲学更接近于科学的形式，让它剔除**爱知**之名从而成为**真知**，为实现这样的目标作贡献——这就是我为自己设定的任务。②

"爱知"和"真知"这两个短语是黑格尔亲自标成斜体的。如果我们把它们回译为希腊文就是 philosophia 和 gnosis，展现在我们面前的就是一个从哲学向灵知迈进的纲领。黑格尔的纲领

---

① 只有放在德国唯心主义的背景中，我们才能充分地理解马克思的普罗米修斯情结。相关的历史背景见巴尔塔萨的杰作（Hans von Balthasar, *Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 2nd ed. Heidelberg, 1947）。可惜这本书没有包含研究马克思的内容。也请参看：Eric Voegelin, "The Formation of the Marxian Revolutionary Idea", *Review of Politics*, XII (1950), 275—302。

② Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 12. [*The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, 2nd ed., revised, London, 1949, p. 70.][译按]中译参：黑格尔，《精神现象学》，上卷，商务印书馆，1997，页3。

性陈述隐含着科学与哲学之象征的颠倒。

黑格尔所指的哲学乃是一种思想的事业，它向着真知前进，并且最终能够达到真知。哲学于是被包含在 18 世纪意义上的进步观之中。与这种进步主义者对于哲学的观念相对立，让我们来回忆柏拉图所作的事业，以便弄清它的本质。在《费德罗篇》(*Phaedrus*)中，柏拉图让苏格拉底描绘了真正的思想者的特征。当费德罗问，人们应当怎样称呼这样的思想者时，苏格拉底用赫拉克利特(Heraclitus)话回答说，*sophos*，知道者，这个词会太过，它只能用于称呼神自己，兴许我们可以恰当地称他为 *philosophos*，爱知者。[①] 因此，"真知"留给了神，有限的人只能是"爱知者"，他自己不是知道者。在上面这个段落的含义中，爱知者所爱的知只能属于那"知道"的神，因此爱知者，*philosophos*，就成了 *theophilos*，即爱神者。如果我们现在把黑格尔的哲学观与柏拉图的哲学观放在一起，就必定可以得出这样结论：虽然关于存在之秩序的知识确实可以趋向于清晰和准确，但是从有限的束缚中跳出来进入到完美的真知却是不可能的。要是一个思想者想要这样做，那他不是在推进哲学，而是抛弃了哲学，成为了一个灵知主义者。黑格尔把 *philosophia* 和 *gnosis* 译成了德文，从而掩盖了这个跳跃，于是可以通过使用 knowledge (知识)这个双关语在这两者之间来回游移。在结构上，他的双关语类似于柏拉图《费德罗篇》中的双关语。但是哲学的双关语是为了阐明思想，而灵知的双关语是为了掩盖非思想(non-thought)。这是值得注意的一点，因为德国灵知主义者特别喜欢玩弄语言，把他们的非思想掩藏在双关语之中。

这样一种来回游移其实是来回跳跃，其后果是词汇含义的

---

① Plato, *Phaedrus*, 278d.

变化。黑格尔成功地予以执行的灵知纲领仍然为自己保留着"哲学"这个名字，而灵知主义者在其中展现其成为存在之主宰的意志的那个思辨体系，也坚称自己是"科学"。

哲学发端于对存在之爱，它是人怀着热爱之情去努力发现存在之秩序，并让自己与存在之秩序相协调。灵知是想要主宰存在，为了控制存在，灵知主义者构建了他的体系。构建体系乃是灵知主义者的思考形式，而不是哲学的思考形式。

但是只有当存在真的在他的把握之中的时候，思想者才能够主宰存在。只要存在的起源在此世的存在之外，只要永恒存在不能够为内在于世界的有限认知所完全穿透，只要神圣存在只能以 *analogia entis* 的形式被设想，体系的建构就根本不可能。如果真要严肃地发起这一场冒险的话，思想者首先就必须消除所有这些不便之处：他必须把存在解释成这样，即它在原则上处于他的建构的把握之中。黑格尔就是这样来解决这个问题的：

> 按照我的观点——我的这个观点只有通过这个体系本身的陈述才能被证明是合理的——任何事物都有赖于把真的东西理解和表达为主体(*subject*)，而不仅仅理解和表达为实体(*substance*)。①

这个解决方案所要求的条件得到了明确的表述，如同在回答一个数学问题一样：如果存在必须同时是实体和主体，那么，当然，真理就处在理解着的主体的把握之中了。但是我们必须

---

① Hegel, *Phanomenologie*, p. 19 [Baillie, p. 80]. [译按]中译参:《精神现象学》页10。

问，实体与主体是真的同一的吗？但是黑格尔却免去了这个问题，他宣称，“通过体系本身的陈述”他能够证明他的观点的合理性，并从而证明他的观点的真理性。因此，如果我们能够建立一个体系，那么这个体系的前提的真理性就可以因此得到确立。至于我可能会在一个错误的前提上建立起一个体系，这一点甚至连想也没有想过。体系构造的事实说明了体系的合理性，体系构造本身受到质疑的可能性是得不到承认的。科学的形式就是体系，这必须是超越于一切质疑予以坚持的。我们在此遇见了在马克思那里遇见的同一种禁止提问的现象。但是我们现在更清楚地看到了禁止提问与体系构建之间的本质性联系。凡是把存在缩减为一个体系的人都不会容忍可能会导致他的体系作为思想形式整体失效的那些问题。[1]

权力意志，即体系，与禁止提问之间的本质性关系，尽管绝没有完全搞清楚，但是至少已经由灵知主义者们自己的见证显示得比较清楚了。

我们记得，马克思以一种非苏格拉底的方式，用一个谕旨停止了与他的哲学质疑者的对话。但是，尽管他拒绝进一步地讨论，却也还是十分谨慎地把自己的拒绝建立在他的体系的逻辑基础之上。他没有简单地让他的质疑者走开，而是指导他走向思想之路。当这个人提出了 arche（开端）的问题时，马克思就会警告他：“问问你自己，对于你的理性思想而言是否存在这样

① 对于黑格尔“历史哲学”的分析也会揭示出我们在《精神现象学》中所见到的那同一个灵知纲领。见关于黑格尔的〈世界历史的哲学〉的注解（Note on Hegel's "Philosophy of World History", infra, pp. 77—80）。

的进化过程”。[1] 让这个人变得会思想了，于是他就会停止他的提问。不过，对于马克思而言，思想不是人的思想，在他的颠倒了的象征中，思想就是他的体系的立场。他期望他的质疑者不再是一个人，而成为一个社会主义的人。马克思于是假定，他对于存在之过程的构想（它包含了历史过程）就代表了实在。他让人的历史进化达到社会主义的人——这是他的概念构造的一部分——并把人的历史进化插入到社会主义的人与其他人的相遇之中，他呼召那些对他的体系的前提发出质疑的人进入到他的体系之中去经历它所描绘的进化。在体系与实在的冲突之中，实在必须让位。灵知思想者把历史性的未来思辨性地投射到了他的体系之中，以历史未来之要求的名义证明自身的思想的合理性。

灵知思想者的立场是从存在的权力之中汲取权威的。灵知思想者是存在（being）的先驱，他把这些存在解释成正从未来向着我们走来。对于存在的解释在马克思和尼采的思辨中无疑是活跃的，但是并未穷尽其所有后果。这就为我们这个时代天才的灵知主义者马丁·海德格尔留下了余地，得以让他在“根本本体论”（fundamental ontology）的标题下把这个问题想透彻。以下关于存在的思辨是取自于他的《形而上学导论》（*Enführung in die Metaphzsik*）的几个例子。

希腊文 *parousia* 的原义是 presence（来临），海德格尔的思辨正是在这个基础上来解释存在（being）之含义的。[2] 不能把存在静止地理解为“实体”（substance），而应当把它理解为行动

---

① Marx, "*Nationalokonomie und Philosophie*", p. 306 [Bottomore, p. 166]《1844年哲学经济学手稿》，页 87。

② Martin Heidegger, *Enführung in die Metaphysik*, 2nd ed. (Tubingen, 1958), p. 46 [*An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, New Haven, 1950; Anchor Books edition, Garden City, New York, 1961, p. 50]

性的“来临”(presence),理解为呈现(emerging)或显现(appearing)——就如同一个统治者出面或来临。存在作为 *actio*(行动)的本质是一种主宰性权力,它依靠这种权力为自己创造了一个世界,而它是通过人来创造这个世界的。① 应当把人历史性地理解为一个生存(existence),它可以向存在的主宰敞开或封闭。因此在历史过程中,人有时候会从根本的存在堕落到非根本的存在,到那时,人只有通过再次向存在的来临(parousia)敞开自己,才能找到回去的路。海德格尔把这些可能性运用到当代历史中,他断定——就如马克思与尼采以他们的方式作断定那样——今天西方世界之中的我们乃是生活在一个非根本的生存的时期。因此,西方的未来有赖于我们再次向存在的根本力量敞开自我。这些简洁的陈述之中带着命运的沉重:“这意味着……在我们命定的历史总体之中,把人的历史性生存(*Dasein*)领回到存在的权力那里,那个存在的权力本来就是已经敞开的”;或者,“存在”这个词所指向的那东西把握了“西方的精神命运”。②

海德格尔的思辨在西方灵知主义的历史上占据着一个重要的位置。构造一个封闭的存在过程;切断内在世界与超世界存在的联系,拒绝承认希腊哲学家们所描绘并命名的 *philia*(爱),*eros*(欲爱),*pistis*(信仰),*elpis*(盼望)这些体验乃是灵魂在其中参与超验存在并让自己听命于超验存在的一个实质性事件;拒绝承认这些体验是哲学——尤其是柏拉图式哲学——从中起源的事件;不允许基于这些事件对整个封闭的存在过程的构造提出质疑,所有这一切都可以在十九世纪的思辨灵知主义中发现,只是清晰程度各不相同的而已。但是海德格

① 同上,页47。[Manheim, p. 51]

② 同上,页32。[Manheim, p. 34—35]

尔把这个复合体缩减成了一个根本结构，净化了其受历史局限的对未来的远象。它不再有实证主义、社会主义、和超人的那些意象。取而代之的是海德格尔的存在本身，没有任何内容，我们必须向他的正在到来的权力臣服。作为这样一个精致的过程的一个后果，灵知思辨的性质现在就可以理解为是这样一种拯救之期望的象征性表达：在这个拯救之中，存在的权力取代了上帝的权力，存在的来临（parousia）取代了基督的来临。

我们的分析到此为止。剩下来的任务是用概念和术语来定义这些结果。

为了这个目的，我们从海德格尔对存在的解释中借用了“parousia”（来临）这个术语，把那些期望通过充分完善的存在（被设想为是内在的存在）的来临而从时代之恶中解救出来的思想称为“parousiasm”（来临论）。这样一来，我们就可以称呼那些在思辨体系中表达来临论的思想者为来临论的思想家，把他们的思想体系称为来临论的思辨，把与这些思想家有关联的运动称为来临论的群众运动，把这些运动在其中占据社会政治主导地位的时代称为来临论的时代。我们从而获得了一直以来所缺少的一个概念或术语，可以用以指称西方灵知主义的一个特定阶段。而且，由于把这个阶段称为“来临论”的阶段，因此我们就能够比以前更充分地把它与中世纪和文艺复兴时的“千禧年主义”（Chiliastic）阶段区分开来，那时的灵知主义运动是把自己表达在犹太—基督教的启示论的术语之中的。① 如同西方的宗

① 有关千禧年主义阶段的历史，见 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2nd ed. New York, 1961。

派主义(sectarianism)的历史那样,古典时期之后西方灵知主义的漫长历史显示出了它的连续性。

在中世纪,这个运动尚能够被阻扼在革命的边缘,但是今天,它已经不再只是成为存在的权力,而且成了世界的权力。我们每个人自己都陷在这个世界及其权力的魔咒之中,打破这个魔咒乃是我们所有人都要为之努力工作的一个重大任务。政治科学至少可以支持驱魔——这是我们社会赋予科学及其治疗的最低限度的效力。

三、谋杀上帝

我们对于来临论教义(parousiastic doxa)的分析是从那些与禁止提问有关的文本开始的。我们之所以把检验建立在这些段落的基础之上,是因为在它们里面可以相当集中地看到我们这个时代的灵知群众运动的动机、象征、和思想模式。在表达的力度和清晰度上,在思想的力量和天才的决心上,我们很难再找到另一份现代灵知主义的文本可以与青年马克思的手稿相比。不过,我们的选择也有一个不足之处,就是灵知思辨的一个最有力的动机没有得到与其实际重要性相称的清晰的表达。这一个动机就是谋杀上帝。

来临论的灵知主义,其目标是要摧毁存在的秩序,以人的创造力建立一个完美的、公正的秩序,以取代那个感觉不完美、不公正的秩序。存在的秩序在近东和远东文明中被理解为一个由宇宙神明力量主宰的世界,在犹太—基督教的象征中被理解为一个超越于世界的神的创造,在哲学思辨中被理解为一个存在的根本秩序。在这些理解当中,存在的秩序始终是某种既定的东西,不是在人的控制之下的。因此,为了使创造新世界的努力

看起来有意义，就不得不取消存在的这种既定性，不得不把存在的秩序解释成根本上是在人的控制之下的。而为了控制存在就得进一步要求取消存在的超验起源：它要求斩去存在之首级——也就是谋杀上帝。

对上帝的谋杀是在思辨中实施的，即把神圣存在解释成人造之物。让我们思考一下尼采的扎拉图斯特拉就这一点所说的话："唉，我的兄弟们，我创造的那个神是人造之物，是人的疯狂，就如所有其他的神灵。"① 人必须停止造神，因为这会对他的意志和行动设置荒谬的限制；他也应当认识到他已经创造的那些神灵在事实上是由他自己创造出来的。"让求真对于你意味着这一点：任何事物都被变成人可以想象、可以见到、可以感觉的东西。"这个要求也延伸到了原本以为是由神所创造的旧世界："你所谓的'世界'将只是由你创造的，它是你的理性、你的想象、你的意志、你的爱"（同上，页 124. [Cowan，页 84]），"神乃是一个假想（conjecture）"，但是人的假想不能超出他的创造意志，它们必须被限制在"可想象"的范围之内（同上，页 123. [Cowan，页 84]）。不应当有什么存在或存在的意象使得人的意志和思想显得有限："你既不可能是诞生于不可思议之中，也不可能是诞生于非理性之中。"为了显示出对于存在的无限的控制，人必须这样限制存在以便人所受的限制不再明显。为什么要作这个魔术动作呢？答案是："要是有神灵的话，我如何能忍受自己不是一个神灵！因此，没有神灵"（同上页 124. [Cowan，页 85]）。

因此，单单把神创的世界换成人造的新世界是不够的：神创世界本身必须是人造世界，神本身必须就是人造之物，如果它阻

---

① Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *in Werke*, VI, 42. [Cowan, p. 27]

碍人对存在秩序的统治的话，就可以予以摧毁。谋杀上帝必须在思辨上成为可以溯及既往的。这正是人的“自身存在”(being-of-himself, Durchsichselbstsein)构成了马克思灵知之基本点的原因所在。他的思辨的支撑点是把自然和历史解释成一个过程，人在这个过程中创造自己直至达到完美境地。因此，谋杀上帝乃是灵知主义重创存在秩序的根本点。

如同普罗米修斯憎恨神灵那样，谋杀上帝乃是人回应神的一种普遍可能性。它不只是局限于这些来临论的思辨。为了理清这种现象，我们要先描写它的一种相对比较简单的形式，它包含在12世纪及13世纪初的卡巴拉(Cabbala)的有关生命泥人(golem)的传说之中。在索勒姆(Gerschom Scholem)的论文《日地运行与巫术之关系中的生命泥人简介》(*Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*)中我们可以了解到了这些传说。①

12世纪晚期，托名萨迪(Pseudo-Saadia)为《创世书》所作的注释中包含了下面这个形式的生命泥人传说：

> 米德拉希(Midrash)里面这样说，耶利米(Jeremiah)和儿子西拉(Ben Sira)用《创世书》造了一个人；在他的额头上写着一个字 *emeth*，这是他用以称呼他的创造物的名字，是他所作的一切工的完成。但是那个人抹去了 aleph，这就是说唯有神是真理，而他不得不死。②

① Ernaos Jahrbuch 1953, XXII, Zurich, 1954, 235—89. ["The Idea of the Golem," *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trans. Ralph Manheim, New York, 1965, pp. 158—204]

② Ernaos Jahrbuch, pp. 259—60. [*On the Kabbalah*, pp. 178—79]

希伯来文中的 *emeth* 是指“真理”。如果这个词的三个辅音中的前一个被注消(在希伯来文中 emeth 这个词的最初的发音是由一个辅音字母来代表的),那么剩下的就是 *meth*。*Meth* 的意思是“死”。这两位长老用“*Book Yezirah*”造人,也就是说是通过巫术性地运用希伯来字母造人。这种方式与马克思运用灵知思辨来创造“社会主义的人”是同理的。生命泥人的传说现在格外地显明了它的本质。从我们生活于其中的这个存在秩序之实在的角度来看,马克思的禁止提问乃是为了保护思辨的“思想”免受理性的质难所做的努力;而从马克思的立场来看,这乃是一个“真理”,是他通过思辨创造出来的,而禁止提问乃是为了保护这个体系的真理,使他免受非理性的人们的攻击。我们前面评论过第一实在与第二实在、第一真理与第二真理之间具有的精神病古怪的紧张,现在,这种紧张被揭示为神的秩序与巫术的秩序之间的紧张。但是,由巫者的权力意志所导致的这种紧张也是可以消除的。这个生命泥人像那个神造的人亚当那样,在它的额头上带着真理的印记,它做了什么呢?它抹去了这个字母,是为了警告这两位长老,真理是神的真理,第二真理是死亡:生命泥人正在死去。

另一个版本的生命泥人传说更为详尽地阐明了这种紧张及其解决方法的含义。这个版本就是13世纪早期归于 Juda ben Bathyra 名下的一个卡巴拉(Cabbalistic)文本。它的第一部分如下:

> 先知耶利米独自一人,钻研《创世书》。一个声音从天降下:“为你自己找一个同伴吧。”他就找了自己的儿子西拉,他们一起研究这本书达三年之久。接着,他们按照卡巴拉的组合、编辑、造词原理,开始用字母做工;于是他们就造

出了一个人，在这个人的额头上写着这么几个字：YHWH Elohim Emeth。但是那个新造的人手里拿着一把刀子，他用那把刀子把 Emeth 这个字中的字母 aleph 括掉了，只剩下 meth。于是耶利米撕碎了他的衣袍，说："你为何从 Emeth 中括去 aleph 呢？"①

巫术创造中一些重要的方面在前一个传说中尚只是隐含的，在这里得到了澄清。第二个生命泥人在前额上带着"神是真理"这个印记。括掉了 aleph 以后就变成了"神是死的"。然而，在做出这个行为之后，第二个生命泥人并没有象它的前人那样死掉。它还是站在那儿，那把用于谋杀的刀子捏在手里。它继续活着，额头上带着那个新的印记。

耶利米撕碎了他的衣服——这是面对渎神行为所做出的表达恐惧之情的一个仪式性姿势。他询问他的创造物关于它的这个行为的含义，得到了如下的回答：

我要告诉你一个寓言。从前有一个建筑师造了许多房子、城填、和广场。没有人模仿他的手艺，没有人能比得上他的知识和技艺。后来有两个人说服了他，于是他告诉了他们他的技艺的奥秘，于是他们就懂得了所有真正的技巧。但他们获得了他的奥秘和能耐之后，就开始纠缠他，让他泄尽所有奥秘；最后与他断交，他们自己成了像他那样高明的建筑师。只是，他索要一泰勒(thaler)才做的事，他们只索要六格罗(groschen)。当人们注意到这一点之后，就不再敬重那个建筑师了，反过来去敬重那两个人，当需要建造什

---

① Ernaos Jahrbuch, p. 261 [*On the Kabbalah*, p. 180]

> 么的时候，就让他们两人去建造了。同样，神按照他的形象、样式和身体创造了你。但是既然你现在像他那样创造了一个人，人们就会说：世界上除了那两人之外并没有别的神！（同上，页261—62）

索勒姆这样来解释这个传说的含义：成功地创造一个泥人乃是"上帝之死"的前奏；创造者的傲慢会与上帝敌对。长老耶利米也持相同的意见，于是他就问这个生命泥人如何才能走出这个可怕的困境。于是他从它那儿得到了一条用于摧毁巫术创造物的咒语，他运用了它，于是"在他们面前，那个人化成了尘土和灰烬。"耶利米问了切中要害的问题，而当他得到回答，要他摧毁他的作品的时候，他并没有压制问题，而是继续往前走，摧毁了他的作品。

这个传说以耶利米说的一句话作结：

> 真的，研究这些东西只能是为了认识到这个世界的创造者的万能和威力，而不是为了要实行。（同上，页262）

谋杀上帝在来临论的灵知主义当中是一个众所周知、得到充分揭示的现象。但是通常在"辩证意识"（dialectics of consciousness）、"内在论的观点"（point of view of immanence）、"纯粹内在的意愿"（will to pure immanence）等等标题之下来理解的许多东西，听起来不同于生命泥人的传说。在这篇论文的范围之内，我们只能作一个说明性的分析。尼采《快乐的科学》（*Die frohliche Wissenschaft*）中著名的第125格言可以作为这种示范性分析的材料。这条格言的以"狂人"（The Mad-

man)为标题。[①] 尼采小心地构造了这个格言，做出了构成谋杀上帝的精神行动。我们将仔细检验这个精神运动的各个不同阶段。

在一个明亮的早晨，狂人带着一个灯笼大喊着奔到市场里面："我寻找神！我寻找神！"尼采就是这样通过改造第欧根尼(Diogenes)的象征而开始的：寻找人的哲学家成了寻找神的狂人。这个改变的意义并不是一目了然的。那个哲学性的寻找者是很可以在市场中找到人的，但是那儿也是寻找神的地方吗？如果我们认定尼采已经作了一个思想构造，那么我们就被迫要问，这个狂人是否真的在寻找神，我们从而就可以预料到改造象征的潜在意义，这个潜在的意义随着格言的展开也变得明朗起来。

寻找者在市场中找到的正是人们预想会在市场中找到的，那就是人。但是这些人乃是属于一个特殊的族类："他们不信神。"他们对于他的寻求报之以大笑和嘲弄，他们问："他迷失了吗？或者是在躲起来了？他是怕我们吗？他是坐了船，移居海外了吗？"

狂人向那些不信神的人宣布：

> 他到哪儿去了呢？我会告诉你们。我们——你们和我——已经杀死了他！我们都是他的谋杀者。

这样一件谋杀的事如何可能呢？

---

① Nietzsche, No. 125, *Die frohliche Wissenschaft*, in *Werke*, V (Leipzig, 1900), 163—64. [*The Gay Science*, in *The Portable Nietzsche*, ed. Kauffmann, pp. 95—96]

> 我们如何能够把大海喝干呢？……当我们把这个地球从太阳那里解放出来时，我们其实是做了什么呢？它现在要走向哪里呢？我们要走向哪里呢？离开所有的太阳吗？……我们不是在一个无限的虚空中流浪吗？

但是这件事已经做了。谋杀上帝的事无法挽回：

> 神已经死了！神永远地死了！

带着这一声疾呼，这格言越出了生命泥人的传说。为了什么谋杀上帝，这已经明白了，但是谋杀者对自己的行为袖手旁观。这个实施了谋杀的新的造物没有认识到在所发生的事里面有他自己的死亡。这个生命泥人活着。“这个世界上所曾有过的最神圣、最强大的事物已经在我们的刀子底下流血至死。”那个生命泥人站在那儿，手里捏着刀子，准备着新的壮举。

他带着刀子想要寻找什么呢？寻找那位已经流血至死的神吗？不，他所寻找的是“安慰”(consolation)：

> 我们如何找到安慰，我们，这些所有谋杀者的谋杀者？……我们要用什么水来洗净我们自己？……这件事迹的伟大对我们来说是否过于伟大了呢？

尼采的疑问让我们回忆起生命泥人传说中的处境，但是生命泥人关于取消以巫术谋杀上帝的教导已经遭到了拒绝。狂人是不会往回走的，只有勇往直前：如果这个事迹对人来说太伟大，那么人就必须站起来，高过自己，与伟大的事迹相配：

> 我们自己岂不是因此而配成为神灵吗？从前从未有过如此伟大的事迹，那在我们之后出生的人们都将因着这个事迹而属于一个比以往历史都要高级的历史！

那谋杀上帝的人自己会成为上帝。——这是第二个生命泥人传说中的那个寓言中的警示。

这个寓言之所以是一个警示（传说中长老也是这样来理解的），是因为人不能成为神。如果他想成为神，在自我偶像化的过程中，他将会成为一个魔鬼，蓄意地让自己与神断开。但是尼采正想沿着这条路继续前行。但狂人发表完演说之后，他的听众，那些不信的人，沉默了，奇怪地看着他。于是他把灯笼扔在地上，说：

> 我来得太早了，我的时候未到。这件惊人的事还流连在它的路上……事迹需要时间——即便它们已经被做出来了——才能被看见和听说。这个事迹离他们还是很远，比最遥远的星星还远——但是他们已经亲手做成了这件事！

第欧根尼之象征的潜在意义现在已经清楚了。新的第欧根尼确实在寻找神，但寻找的不是那位已经死了的神：他寻找的是在那些谋杀了旧神的人们里面的新神——他寻找的是超人。因此，狂人寻找的是人，但不是哲学家所寻找那种人：他在寻找从谋杀上帝的巫术中冒出来的存在。我们有必要阐明这个象征，因为，坦率地说，从尼采的“哲学”意图出发所作的谨慎努力常常会忘记，巫术作品的解释者不应当受巫术的欺骗。仅仅依据文本来检验这个超人的象征，并以此判定尼采所指的含

义，这是不够的，因为这个象征是出现在一个巫术的背景之中的。在施行这种巫术的时候，存在的秩序之中究竟真的发生了什么，这也是需要予以判定的。一个事物的本质是不能改变的，无论谁想要"改变"这个事物的性质，那他其实是摧毁了这个事物。人不能够把自己改造成为一个超人，试图创造超人就是试图谋杀人。历史地说，随着谋杀上帝之后产生的不是超人，而是谋杀人：在灵知理论家谋杀了神之后，接着就是革命实践者开始杀人。

在马克思的《黑格尔法哲学批判导言》(*Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*)开篇第一句话中，这种向革命实践的转变就已经显得非常清楚。它的论证是如此明了，以至于几乎无须诠释。

正如在尼采那里一样，这篇巫术作品也预设了谋杀上帝："宗教批判乃是一切其他批判的前提"。神从来就不是什么东西，只不过是人造物而已。宗教的批判产生了这样一种启示，并由此让人恢复到他的本性的完善：

> 反宗教的批判的根据是：是人创造宗教，不是宗教创造人。确实，宗教是人在尚未发现自己，或是再次迷失自己的情况下的自我意识和自觉。[①]

一旦领会了这一层关系，人的实在将会再次自我显现：

---

① Marx, "*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*", in Karl Marx, *Der Historische Materialismus: Die Fruhschriften*, p. 263 ["Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", in Bottomore, p. 43]. [译按]中译参：《马克思恩格斯选集》卷一，页 1。

> 从前，人在天堂的虚幻实在中寻找超人，结果只找到了他自身的反映(reflection)，今后，他将不再只是发现他自己的相似物(semblance)，一个非人(non-man)，而是要寻找并且找到他的真正实在。[①]

上面的这几句话让我们明白，马克思其实远比我们一开始读到神的"超人"象征时所以为的更加接近于尼采。因为，神并不存在。"神"——如同在费尔巴哈的心理学中那样——乃是人的最美好愿望向超自然世界的投射。尽管这种在超自然世界中的投射是虚幻的，但是这并不意味着这种投射的内容也是一个幻觉。在这里，马克思超越了投射心理学，不认为宗教是一个幻觉，他认为，人的最美好愿望是真实的，它必须回收到人身上。马克思的 *homo novus* (新人)不是一个没有宗教幻觉的人，而是一个把神收回到自身存在中的人。原本带着幻觉的"非人"凭借着吸收"超人"而成为了一个完人。因此，在事实上，新人就如同尼采的超人，是让自己成为神的人。

当人通过宗教批判把神收回他自身，从而充分握有权能之后，政治的批判就开始了：

> 要求抛弃关于他的处境的幻觉，就是**要求抛弃需要幻觉的那种处境**。因此对宗教的批判就是对那带着宗教光环的苦难尘世的批判的胚芽。……与宗教的斗争因而间接地就是反对那个带着宗教的灵性芳香的世界的斗争。(**中译**

① Marx, "*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*", in Karl Marx, *Der Historische Materialismus: Die Fruhschriften*, p. 263 ["Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", in Bottomore, p. 43]. [译按]中译参:《马克思恩格斯选集》卷一，页 1。

参《马克思恩格斯选集》卷一，页 2）

真正的人“就是人的世界，就是国家，社会”（同上）。只有当这个世界被颠倒的时候，它才产生出宗教这种颠倒的世界意识：

> 宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，是没有精神的处境的精神。宗教是人民的鸦片。（同上）

因此，历史的任务就是：

> 真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。……于是，对天国的批判变成对尘世的批判，对宗教的批判变成对法的批判，对神学的批判变成对政治的批判。（同上）

经过了改造的批判已经不再是理论，而是成为了实践：

> 它的对象是自己的**敌人**，它不是要驳倒这个敌人，而是要消灭这个敌人……批判已经不再是**目的本身**，而只是一种手段。它的主要情感是愤怒，它的主要工作是**揭露**。（同上，页 4）

这里面提到了灵知巫术师的谋杀意图。实在的束缚已经被打碎。人的同胞不再是一个存在的伙伴，批判也不再是理性的辩论。判决已经下达，随后就是死刑的执行。

马克思的批判宣言往回提到了黑格尔。让我们再次回到《精神现象学》，这篇谋杀上帝的巨著（magnum opus）。

我们只能提出对它的一点反思。在目前的上下文中，要作充分的、透彻的分析是不可能的，因为它是一个结构严谨的体系，长达五百余页。这本书的第一句话申明了思辨的对象及其局限：

> 那最初或者直接是我们的对象的知识，不外那本身是直接的知识，亦即对于**直接的**或者**现存着的东西**的知识。①

对于存在秩序的限制表述得更为清晰：

> **这一个我**之所以**确知这一个事情**，并不是因为作为意识的**我**在确知这事情中发展了我自己，并且通过多种方式开动脑筋去思索这事情；也并不是因为我所确知的**这件事情**，由于它具有诸多不同的质，本身具有丰富的自身关联，或者对别的事物有着多方面的关系。这两种情况都与感性确定性的真理不相干。（中译参《精神现象学》上卷，页 63）

存在秩序的既定性质，连同人在其中的地位，都被取消了：世界与自我被限制为对直接的或现存着的东西的知识；对于知识从中发生的那个存在秩序的背景的提问都是不相干的；禁止提问严肃地成了思辨的一个原则。存在秩序的本质在哲学家看来是既定的，但是从这里开始，这种既定的东西却被系统地构想为一系列的意识阶段，它从具有感性确定性的原初意识出发辩证地向前发展。在语言上，《精神现象学》是哲学的，而在本质和

---

① Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 79 [Baillie, p. 149]。[译按]中译参：《精神现象学》上卷，商务印书馆，1997，页 63。

意图上，它是极端反哲学的。它必须被视作巫术的作品，事实上，它是最伟大的巫术杰作之一。

如果未能摧毁其整体意义的话，我们从这个严谨的巫术思辨的杰作中并不能扭出什么东西。因此，我们只能去留意某几个显现出谋杀上帝的主题的段落——其实谋杀上帝乃是他的整个体系的目标所在。最突出的文本是讨论基督之死的：

> 中介者之死并不只是他的自然的一面……死去的不只是脱离了本质的死躯壳，而且是神圣本质的**抽象物**。……因此，这个精神意象的死亡，同时也包含着那没有被设定为自我的**神圣本质的抽象物**之死。这样的死正是那感到**上帝自身已经死了**的苦恼意识所深切感觉到的痛苦。（同上，页254）

在这里看起来似乎只是一个简单的陈述的东西，只是对于一个事实的观察的东西，其实却大有名堂。神已经死了，因为它只不过是意识的一个阶段，现在已经过时了。它之所以过时了，是因为意识在其辩证发展过程中超越了它。上帝之死不是一个事件，而是一个辩证法大师的功迹。上帝已经死了这句“沉痛的话”表达了：

> ……意识之返回到自我＝自我的黑夜的深处，这种自我同一的黑夜在它自身之外更不知道、也区别不出来任何东西。……这种知识是一种**精神化**的过程，通过这个过程，实体变成了主体，实体的抽象和无生命性消亡了，通过这一过程，它就真正变成简单的和普遍的自我意识了。（同上，页255）

在宗教的阶段还是他者的一个精神意象的东西，现在已经成了内在的“自我的行为”。精神的这种最后形态就是绝对知识（同上，页265—66）。诚然，宗教对精神的表达在时间上比科学要早，“但唯有科学才是精神对自身的正确认识”（同上，页268）当精神在概念这个媒介中向意识显现，或者意识在概念这个媒介中把精神产生出来时，精神就成为“科学”（同上，页266）。知道自己的本质的精神是只有在它完成了如下这项工作之后才会存在的：

> ……促使它自己意识到它自己的本质的形态，并这样地使它的自我意识和它的意识水平相协调。（同上，页267）

或者更简单、更直接地说，精神作为一个体系要求谋杀上帝；反过来说，体系的构造是为了谋杀上帝。

《精神现象学》以对历史的一个沉思结尾，认为历史是精神在时间中获得自我意识：

> 这个变化过程呈现出一种缓慢的运动和诸多精神前后相继的系列，这是系列意象的画廊，其中每一意象都拥有精神的全部的财富，而运动之所以如此缓慢，就是因为自我必须穿透和消化它的实体的这全部财富。（同上，页274）

精神的王国在历史的时间存在中展开，每一个精神都依次从前任精神那里接管世界王国，直至自我意识的最后阶段，这个完全展开了的历史就成了“内在化的回忆”（Er-Innerung）。它的目标——绝对知识——是通过这样一条道路达到的，即：

> ……对各个精神形态加以回忆，回忆它们自身是怎样的，又怎样完成它们的王国的组织的。（同上，页 275）

依据各个精神形态存在的时间来保存这个精神形态的系列，这就构成了历史；而它们的保存作为一个被理解了的组织，就是关于自然呈现的知识的科学。这两者合在一起，就是被理解了的历史：

> ……构成了绝对精神的回忆和墓地，也构成它的王座的现实性、真理性和确定性，没有这个王座，绝对精神就会是没有生命的、孤寂的东西；惟有从这个精神王国的圣餐杯里，它的无限性给他翻涌起泡沫（aus dem Kelche dieses Geisterreiches schaumt ihm seine Unendlichkeit. 同上）

当我们在分析尼采的格言时，我们曾经说过，一个巫术作品的解释者自己不必受巫术的蒙骗。因此，让我们走出这个巫术作品的魔圈，回到实在的坚实土地上来。让我们想一想，当黑格尔在精神的墓地那里结束他的著作的时候，存在的秩序之中发生了什么。如果我们想要总结他对这一目标的总结，那我们就会说：在被谋杀的上帝的墓地里，生命泥人正在举行一个幽灵的仪式，一种伴着歌声庆祝胜利的舞蹈。这个目标已经达到了。"对极深奥秘的启示"已经成功地得到了实现。但是这极深的奥秘不过是"绝对概念"而已，因此，"这个启示"乃是对于极深奥秘的"取消"（Aufheben）。此外再没有别的启示。于是颂歌响起：

> 从这个精神王国的圣餐杯里，
> 他的无限性给他翻涌起泡沫。

这部著作的这最后两行像是诗句，是对席勒所写的《友谊》诗结尾的篡改：

尽管这最高的存在，不曾找到
任何东西与他品级相若，
但是从整个灵魂王国的圣餐杯里，
无限性给他翻涌起泡沫。①

这是灵知主义摧毁实在的最后一幕。当灵知巫术插手存在秩序的时候，黑格尔为存在秩序所面临的命运找到了一个恰当的象征：对一首诗的肢解。②

四、对黑格尔"世界历史的哲学"的注解

在前面的分析中，我已经阐述了黑格尔从哲学迈向灵知的纲领以及构造他的体系所需的条件。我所依据的材料全都来自于《精神现象学》中的段落，可以说我前面的分析是在"哲学本身"的层面上展开的。黑格尔在"世界历史的哲学"的层面上重申了完全相同的纲领。接下来，我将从1830年的《历史哲学》第二稿(Second Draft)中找到一些平行的段落(见 *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1955)。

一、黑格尔在"哲学本身"和"世界历史的哲学"之间作了区

① "Fand das hochste Wesen shon kein Gleiches,
aus dem Kelch des ganzen Seelenveiches
Schaumt ihm — die Unendlichkeit."

② 对这种肢解的更为广泛的一个分析，请参看：Alexander Kojeve, *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, 1947, p. 422.

分。哲学家是带着“预设”(presupposition)来解释世界历史的，这个预设就是：“理性(reason)统治着这个世界，因此，在世界历史中，事物是理性地发生的。”

> 而在哲学本身，这并不是一个预设；在哲学本身那里，思辨的认知证明了：理性——我们在这里使用这个术语可以无需提及它与上帝之间的关系——是本体(substance)和无限权能，它本身就是一切自然和精神生活的无限质料，同时也是无限形式，是对这种作为其内容的质料的实现。(页 28)①

理性与上帝之间的关系在这个句子中尚未得到界定，但随着“第二稿”的展开，这种关系就变得明朗起来了。理性被冠以“理念”(idea)之名，它乃是绝对启示本身：

> 这个理念是真实的、永恒的、绝对权能的；它把自己启示在这个世界之中；除了它，它的尊严和荣耀之外，再没有别的东西在这个世界之中得到彰显。这一点，正如我们说过的那样，是已经在哲学中得到证明的，在这里是被预设为已经得到证明的。(页 29.，中译参王造时译本，页 9)

理性被认为具有神圣的属性，而上帝被等同于在思辨和历史中展开自身的理性，这在下面的段落中是很明显的：

---

① [译按]此处没有按王造时的译法。中译参：黑格尔，《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社，2001，页 9。

> 世界精神乃是在人的意识之中解释自身的世界的精神；人们与这个精神之间的联系乃是个体的部分与作为他们的本体的整体之间的关系。这个世界精神是顺从那神圣精神，也即绝对精神的。既然上帝是无所不在的，因此他在每一个人里面，他显现在每一个人的意识之中；这就是世界精神。（页 60）

二、由于这个理念被等同于那个自我启示的神，因此，从哲学向灵知前进的设计就由“哲学本身”的层面向“世界历史的哲学”的层面延伸。通过基督，上帝只是得到了部分的启示，由这种部分启示上升到对上帝的完全理解，这是哲学家的任务。这是圣经给哲学家定下的使命，按照圣经的说法，“正是精神引人入乎真理，让人认识万物，甚至参透上帝的奥秘。”（页 40—41 王造时译本，页 14）这个任务本身在下面这个段落中得到了清晰的表述：

> 上帝已经在基督宗教里启示了他自己，就是说，他已经使人类了解他是什么，所以他再也不是一种隐藏的或者秘密的东西。由于我们具有了认识上帝的可能性，这种可能性使我们负有认识上帝的义务。从这一个基础出发，从神圣存在的这种启示出发，思维精神得以发展，它必然会成熟到这样一个地步，那些一开始呈现给情感和想象的东西都可以在思想中得到把握。达到这种知识的时刻是否已经来临，这必然取决于世界的最终目标是否已经以一种普遍有效、普遍有意识的方式显现在现实之中。（页 45 王造时译本页 15）

三、通过世界历史展开的过程彻底地参透神的奥秘，这一个纲领是与这个条件联系在一起的，即：世界的最终目标确实已经在世界历史中充分地展开，并且已经变得可以理解。在“哲学本身”的层面上，黑格尔的“见解”的真理性是通过“体系的陈述”得到证明的，而在“世界历史的哲学”的层面上，他的有关完全启示的论点的有效性是通过执行这个纲领得到证明的：

> 因此，对世界历史本身的研究已经得出了结论，这结论就是：事物是合乎理性地发生的，世界历史已经是世界精神的必经之路。（页 30，中译参王造时译本页 10）[注意这里的完成时态]

一个最后的终点作为原则主宰着人类事件，理性——不是某个具体的主体的理性，而是神圣的、绝对的理性——蕴含在世界历史之中，这就是我们所预设的真理；它的证据就是关于世界历史本身的这篇论文，这个理性的意象和杰作。

第二部分：人造宗教

——当代的灵知群众运动

"灵知群众运动"这个术语并不通用。因此当人们遇到它的时候会期望先给它下一个定义。然而，这是不可能的，基于方法论的理由，定义不是在分析过程的开始，而是在分析过程结束的时候达到的。而当细致的分析已经完成之后，定义也不再具有什么重要的意义，它们所能提供的只不过是对分析结果的一个总结而已。我们将遵循亚里斯多德的方法，先用举例的方式来说明我们想要检验的对象，以便在经验上达成对对象的共识，在此基础上我们再开始进行分析。

一

所谓灵知运动指的是诸如进步主义(progressivism)、实证主义(positivism)、马克思主义(Marxisim)、心理分析(psychoanalysis)、法西斯主义(fascism)、以及民族社会主义(national socialism)之类的运动。因此，我们在这里所讨论的并非全部是政治性的群众运动，确切地说，其中有一些是思想运动，如，实证主义、新实证主义、以及各种心理分析。这让我们注意到这样一

个事实：群众运动并不表现为一种自发的现象，群众与思想精英之间的差别也许并没有像通常所以为的那样大，即便差别在事实上存在。但不管怎么说，这两种类型都在社会实在中涌现了。在所提到的这些运动之中，没有哪一种是以群众运动开始的，它们都源自于知识分子和小群体。其中有一些，按照它们的创始人的意图，本应发展成为政治性的群众运动，但结果并没有发展成群众运动。另有一些，如新实证主义或心理分析，本意是成为思想运动，结果虽说没有形成政治性的群众运动，却常常在连他们自己也没有意识到的情况下至少取得了政治性群众运动的成就，他们的理论和术语塑造了西方世界成千上百万人的思想。

我们对孔德的实证主义作一个简要的勾勒，把它作为一个代表性的例子来说明群众运动与思想运动之间是如何联系起来的。实证主义是一场思想运动，由圣西门、孔德和他的朋友们发起的，创始者们的本意是想让它成为一场世界范围的群众运动，期望全人类都成为实证主义会堂的会众，接受“人类宗教奠基者”(fondateur de la religion de l'humanite)的领导。孔德尝试与尼古拉一世([译按]Nicholas I，1796—1855，俄国沙皇)、耶稣会会长(Jesuit General)、大维齐尔([译按]Grand Vizier，伊斯兰国家的首相)展开外交通信，企图把实证主义融入到俄国东正教、天主教、以及伊斯兰教之中去。尽管这些庞大的计划最后都落空了，却也还是实现了某些意义重大的事迹：引发了一系列强有力的实证主义运动，特别是在南美；巴西共和国的国旗上至今还印着孔德的箴言“秩序与进步”。孔德的实证主义吸引了当时欧洲最有思想的人。它决定性地影响了密尔(John Stuart Mill)，在韦伯(Max Weber)、卡西雷尔(Ernest Cassirer)和胡塞尔(Edmund Husserl)的历史哲学中，我们仍能听到孔德历史观的回响。最后，整个西方世界都应当为“利他主义”(altruism)这个词而感谢孔

德，这个词是基督教的"爱"的世俗代用词。利他主义是这样一个观念的基础：人们之间没有共同父亲的兄弟关系。以实证主义为例，我们也许可以最清楚地看明白，思想运动与群众运动的问题是如何会合在一起的。

二

我们已经在共识的层次上定位了所要探究的对象，接下来就必须进一步地澄清上面所提到的这些运动在多大程度上可以被称作灵知运动。

在这一点上我们同样无法给出界定，只能提及历史上的一些例子。灵知主义是古代的宗教运动。可以确定，它大致与基督教同时代，两者所处时代如此相近，以至于长期以来它都被认为只不过是基督教的一个异端。但今天我们已经不能持这样的观点了。尽管找不到年代确乎在基督诞生之前的灵知文献，但是在圣保罗那里，灵知的影响和术语是如此清晰可辨，以至于可以确信它们一定是来源于在他之前就存在的一个强有力的运动。至于古今灵知主义的历史延续性的问题，我们只要提一下，灵知教派从古代的地中海东部的那些派别经由中世纪全盛时期的各种运动，发展到西方文艺复兴和宗教改革时期的各种教派，其间的历史传承已经研究得足够清楚，我们完全可以说古今灵知主义之间是有延续性的。

就本文的目的而言，比界定和起源问题更为重要的是要找到用于辨认灵知运动的那些特征。因此让我们来罗列灵知运动的六个特征，这六个特征放在一起就可以显示出灵知态度的本质。

(1) 首先必须指出的是，灵知派对他的现实处境不满。这

一条就本身而言并没有什么稀奇之处。我们每个人都有理由对我们自己所处的处境之中的这个或那个方面并不完全满意。

（2）不太容易理解的是灵知态度中的第二个方面：他们相信，自己的处境之所以不佳可以归因于这个世界内在的拙劣构造。这个方面不易为我们所理解，因为我们同样可以认为，我们人所处的既定存在秩序（无任从哪里去寻找它的起源）本来是好的，有缺陷的乃是我们人类。灵知主义者不愿意这样想，他们不愿意去发现总体的人类以及他们自己具体的个人会有什么样的缺陷；当感到既定的处境中有不如意之处时，他们一定会归咎于这个世界的恶。

（3）第三特征是，他们相信从世界之恶中拯救出来的可能性是存在的。

（4）从上面一点又得出了这样一个信念：存在的秩序必将在历史过程中被改造；从一个悲惨的世界之中必将历史性地演进出一个美好的世界。这个假定并不是完全自明的，因为人们也可以设想基督教的解答：这个世界将贯穿历史之始终保持原样，人的拯救唯有经由死亡中的恩典才能成就。

（5）第五个特点乃是狭义的灵知特征，它是这样一个信念：存在之秩序的改造发生在人类行动的王国之中，也就是说，拯救的行动乃是通过人类自身的努力而成为可能的。

（6）如果真有可能对既定的存在秩序进行结构改造，使之成为令人满意的完美秩序，那么，为这种改造开出处方就成为落在灵知主义者肩上的重任。关乎改变存在之方法的知识——灵知——就成为灵知主义者的根本关怀。构造自我与世界之拯救的程式，愿意作为先知宣称自己拥有关乎人类拯救的知识。这些都属于灵知态度的这第六个特征。

以上的六个特征描绘出了灵知态度的本质。在我们所提到

的那些运动之中都能找到略有变化的这六个特征。

三

灵知主义已经在现代群众运动中产生了丰富的、多种形式的象征。这些象征作为灵知态度的恰当表达是如此广泛，我们这篇文章根本无法予以完整地描述。在此，我们只能讨论少数几个最重要的象征综合体（complexes of symbols）。我们首先来讨论那个可以视之为对基督教至善（perfection）观念之修正的象征综合体。

至善的观念代表了这样一个洞见：即人性的成全不可能在此世找到，而只能经由死亡里面的恩典，在真福直观（visio beatifica）中，在超自然的至善中才能找到。既然在此世没有成全，基督徒在此世的生命就呈现为来世生命的一种特殊形态。它是受 sanctificatio——生命的净化——所塑造的。在基督教的至善观念中可以区分出两个组成部分。第一个组成部分是向至善目标的运动，“sanctification of life”（生命的净化）这个词，以及英国清教主义（Puritanism）的“朝圣者的前行”（pilgrim's progress）的观念，就是对这个运动的描写。作为向着既定目标的运动，我们可以称之为目的论的组成部分。运动所朝向的那个目标，那个 telos，被理解为是终极的至善。由于这个目标乃是一种至高价值的状态，因此这第二个组成部分就被称为价值论（axiological）的部分。这两个组成部分，即目的论的和价值论的部分，是由特洛尔奇（Ernst Troeltsch）发现的。

灵知群众运动的至善观念是从基督教的至善观里面衍生出来。与刚才所提到的两个组成部分相应，原则上存在着三种衍生的可能性。灵知主义的至善被认为是在历史的世界里面实现

的，它的目的论和价值论的组成部分可以分别地、也可以一起被内在化（immnentized）。下面是这三种类型的内在化的几个例子。

第一种衍生类型是目的论的，它属于所有类型的进步主义（progressivism）。当目的论的成分被内在化之后，灵知政治观念的主要重点就放在了这个向前的运动上面，放在了这个向着此世之内的至善目标前进的运动上面。目标本身可以不必得到非常准确的理解，它可能只不过是既定处境中被这类思想家认为是有价值的这个或那个方面的理想化。18 世纪的进步观念，如康德和孔多塞，就属于灵知主义的这种目的论变种。根据康德的进步观，人类是在一个宇宙城邦的社会里，沿着无尽的路向着一个至善的、理性生存的目标前进。应当说，康德其实明白，在人类的无止尽的进步之中并不能找到个人的拯救，进步与个人成全之间的关系在他看来也是可疑的。在某种程度上，孔多塞不如康德耐心，他没有把人的至善留给历史的无止尽的进步，而是想通过一个知识分子的董事会来促进至善。然而，他的进步主义观念由此靠近了第三种类型，即为至于至善而努力的行动主义（activism）。这三种衍生类型的纯粹的形式很难在灵知思想家那里找到，它们相互之间通常有多种多样的结合。

在第二种衍生类型，即价值论的类型中，它的观念的着重点落在此世的至善状态上。一个完美的社会秩序所需要的条件得到了详细的描绘和设计，并呈现为一个理想的意象。这样一个意象最初是由莫尔在他的《乌托邦》（*Utopia*）中勾画出来的。但是至善的方案不必总是像莫尔那样予以细致的设计。更常见的对于最后理想状态的描绘乃是作为现世某些具体的恶的反面设计出来的。这些恶的清单自古以来就为人熟悉，它是由赫西奥德（Hesiod）开列的。它主要包括了贫穷、疾病、死亡、被迫劳作、

以及性的问题。这些就是生存之重负的主要范畴。与它们对应的就是旨在提供从这种或那种疾病中解脱出来的具体拯救的社会模型。我们可以把这种类型的不完全的至善观念称为理想(ideals),以便让它们与乌托邦式的完全模式区别开来。在理想之下还应当包括一些乌托邦的残片,诸如没有私有财产的社会的观念,或者没有劳作、疾病、焦虑的社会的观念。所有这些价值论的衍生类型具有这样一个共同特征:它们相对比较清晰地勾勒出了理想状态的图画,而对于实现理想的途径,他们只表现出模模糊糊的关心。

在第三种衍生类型中,这两种成分一起内在化,既有关于最终目标的概念,也有关于实现最终目标的方法的知识。我们把这第三种类型称为行动的神秘主义(activist mysticism)。归于行动的神秘主义名下的,主要是发源于孔德和马克思的那些运动。在孔德和马克思那里,我们可以相对清楚地看到对于至善状态的陈述:在孔德那里,最后状态是一个工业社会,由经理们统治世间俗务,由实证主义知识分子统治精神;在马克思那里,最后状态是一个没有阶级的自由王国。在这两个人那里,至于至善的道路也都是很清晰的:对于孔德而言,是通过把人塑造为他的最高级形态,就是实证主义的人;对于马克思而言,是通过无产阶级的革命,以及把人改造成共产主义的完人。

四

现代灵知群众运动中通行的第二个象征综合体是由 12 世纪末弗洛拉的约阿西姆(Joachim of Flora)在对历史的思辨中创立起来的。

约阿西姆的历史思辨旨在反对当时占统治地位的奥古斯丁

(St. Augustine)的历史哲学。按照奥古斯丁的构想，基督之后的历史是人类历史的第六个阶段，是最后一个世俗的时代——*saeculum senescens*，是人类的晚年。这个时代已经没有俗世的未来，它的意义完全在于等待末世事件之后历史的完结。这种历史观的出发点可以从这种历史观和从中形成的公元第5世纪的体验中去寻找。确实，在奥古斯丁时代的人们看来，这个世界或者至少是某个世界正在接近终点。但是12世纪的欧洲人不可能满足于正在等待终结的老年世界这样一种观点；因为很清楚他们的世界还没有衰亡，相反，它正处于全盛的时期。人口正在增长，居住地正在扩张，财富正在增加，城市正在建立，尤其是，由于自克鲁尼(Cluny)以来各大宗教团体的出现，思想生活正在得到加强。这是一个生机盎然、悠然地享用着文明力量的长成时代，在这样一个时代看来，老年世界的观点必定会显得荒谬不经。

就说约阿西姆本人，他的思辨就是从一个欣欣向荣的宗教团体中产生出来的。他在三一论的框架上构想他的历史观。世界历史是三大时代的序列——父的时代、圣子的时代、以及圣灵的时代。第一个时代从创世延续到基督的诞生，第二个时代，即圣子的时代，是从基督开始的。但是圣子的时代并不是如奥古斯丁所说的那样，是人类的最后一个时代，在它后面还有一个附加的时代，就是圣灵的时代。即便在这样一个彻头彻尾是基督教的框架之中，我们也能认出后基督时代观念的一个最初症侯。约阿西姆继续前行，并一头扎入到对圣灵时代之开端的具体的思辨之中。他把圣灵时代的开端定为1260年。这个新的时代，如同前面的时代一样，也要通过一个领袖的出现来宣告它的到来。第一个时代自亚伯拉罕开始，第二个时代自基督开始，第三个时代于1260年随着一位 *dux e Babylone* 的出现而开始。

约阿希姆的思辨如上所述。它包含了一个由四个象征组成的综合体,它们保留着现代政治性群众运动的特征。

第一个象征就是关于第三王国的象征。世界历史的第三个阶段同时也是世界历史的最后一个阶段,是一个成全的时代。范围相当广的一大类灵知观念是属于这个三阶段象征的。第一个、也是最重要的一个灵知观念应当是人文主义的历史分期,它把世界史分成古代、中世纪、和现代。这个划分法源于 Biondo 的原始版本,它把从西哥特人征服罗马到公元 1410 年之间的历史称为中世纪。接着,在十八世纪,图尔哥(Turgot)[①]和孔德使得这个历史三段论变得十分有名:世界历史被划分为神学、形而上学、实证主义科学三个阶段。在黑格尔那里,我们遇到了按自由程度来划分的世界历史三段论:只有一人自由的古代东方的专制主义、只有少数人自由的贵族时代、所有人都自由的现代。马克思和恩格斯把这个三段论的框架运用于回答无产阶级的问题,称第一阶段为原始共产主义,第二阶段为资产阶级社会,第三阶段为无阶级社会。共产主义的自由王国最终在这第三个阶段得到实现。再后来,谢林在他的历史思辨中把基督教划分为三大阶段:先是圣彼得的基督教,其后是圣保罗的基督教,最后以圣约翰的完美的基督教告终。

以上只不过是一些最主要的例子。把它们列举出来主要是为了要表明,关于第三个完美王国的构想实际上乃是现代社会用以自我理解的一个主导性象征,在为这第三个完美王国作了数个世纪的准备之后,通过革命行动把它们实现出来的尝试就不再特别令我们吃惊了。上面的列举还可以进一步表明,某一

---

① Turgot (1727—1781),法国重农学派主要代表之一,主要著作为《关于财富的形成和分配的考察》。——中译注

种类型的体验和象征在建立了数个世纪之后，不容易在一夜之间就失去其在西方历史上的主导地位。

约阿西姆发展出来的第二个象征就是领袖的象征。领袖(dux)出现在某个新时代的开端，由于他的出现使得那个新的时代得以确立。约阿西姆同时代的那些寻求拯救的人们如饥似渴地汲取了这个象征。第一个被该象征吸引就是圣弗兰西斯(St. Francis of Assisi)。当时有如此多的人把他视为圣灵王国时代的领袖，以至于他感到有必要采取特别的措施来避免这种误解，他认为他的行动是完全正统基督教的。尽管他为此费了很大的苦心，但是人们还是始终确信他就是第三王国的领袖，而且这样一种确信强烈地影响了但丁(Dante)的有关这样一种领袖人物的观念。而且，但丁的领袖观主导了文艺复兴和宗教改革的宗派运动：这些运动的领袖都是神的圣灵附体的安慰者(paracletes)，他们的追随者是 *homines* (新人)或者 *spirituales* (属灵的人)。但丁的新王国的领袖观后来在民族社会主义和法西斯时期再现。有一个德文和意大利文的文学作品就时常把希特勒和墨索里尼当作但丁所预言的领袖来称颂的。

在世俗化时期，领袖不可能以神灵附体的安慰者的形象出现。在18世纪末，一个新的象征——“超人”——开始取代旧教派所用的范畴。这个词是歌德在他的《浮士德》(*Faust*)里面杜撰出来的，19世纪时被马克思和尼采用来描绘第三王国中的新人。创造超人的过程与早先的一场精神运动紧密相关，在那场精神运动中，各老教派把神的本体拉入到他们自身之中，从而把他们自己改造成“神人”(godded man)，即神圣化的人(divinized man)。世俗主义的宗派人士把神理解为人类灵魂的本质在虚幻的“彼岸”世界中的投射。通过心理分析，这种幻觉是可以消除的，“神”也可以从彼岸世界回到它产生的地方，即人的灵魂。

通过驱除幻觉，神圣的本质重新融入到人里面，人于是成为超人。把神拉回人这个行为，正如在那些老教派中那样，其结果是创造了一种类型的人，这种人体验到自己乃是生存于体制性的约束和义务之外的。我们可以辨别出下列几种主要的超人类型：孔多塞的进步主义的人（这种超人甚至盼望有地上的永生），孔德的实证主义的人，马克思的共产主义的人，以及尼采的酒神式的人。

约阿西姆的第三个象征是先知的象征。约阿西姆认为，每个时代的领袖都有一个先驱，正如基督有一个先驱叫施洗约翰那样。甚至那一位将要在 1260 年出现的、从“巴比伦囚虏”（Babylonian）中出来的领袖，也有这样一位先知，那就是约阿西姆本人。随着先驱象征的创立，西方历史出现了一种新的类型的象征：知识分子，他们知道从此世的苦难中拯救出来的方案，并且能够预见未来历史发展的路线。在约阿西姆的思辨中，知识分子还是深深地沉浸在基督教的氛围之中，约阿西姆正是在那个氛围之中宣称自己是神即将派来的那位 *dux e Babylone*（领袖）的先知。在西方历史的进一步发展过程中，基督教的浪潮消退了，先知——即领袖的先驱——变成了世俗主义的知识分子，他认为自己知道历史的意义（这意义被认为是内在于世界的），并且能够预知未来。在政治实践中，这位构想未来历史并且预见未来的知识分子并不总是能够与领袖人物清楚地区分开来。比如，在孔德那里，呈现在我们面前的无疑是一个领袖人物，但是与此同时，孔德也是一个知识分子，他预知自己将在世界历史上扮演领袖角色，他甚至通过冥思实践的巫术来塑造自己，让自己从知识分子转变为领袖。在共产主义运动中，马克思这个人的知识分子身份和领袖身份也是很难区分的。但是在这场运动的历史形态中，由于马克思和恩格斯的辈份比较高，因此

就被视为“先驱”，不同于使第三王国得以实现的“领袖”列宁和斯大林。

约阿西姆的第四个象征是灵性自治者的公社的象征。在当时的修道主义精神中，约阿西姆把第三王国想象为僧侣公社。在我们的语境之中，这个象征的重要性在于他提供了这样一个理想，即：一个灵性化的人类生存于一个公社之中，无需制度的中介和支持。按照约阿西姆的观点，僧侣的灵性公社的存在是无需教会的圣事支持的。在这个自治者的自由公社之中没有制度性的组织。我们在现代群众运动中也可发现这一个象征：在这场运动中，最后王国被描绘成一个在消除了国家和其他制度之后的人们的自由公社。在共产主义里面我们可以最清楚地辨认出这样的公社观念及其象征，但是民主的观念也同样相当可观地在自治者的公社这个象征里面盛行。

在此我们结束对约阿西姆象征的讨论。从中我们见识了伟大的象征综合体之一，它活跃在现代政治运动之中，直至今日。

五

我们在前面简要地勾勒了两套象征综合体，但是它们绝没有穷尽群众运动的象征性语言。为了让我们的描述接近于完整，我们不得不在此基础上再增加那些可以回溯到中世纪拉丁阿威罗伊主义（Latin Averroism）和唯名论（nominalism）的象征。但是从基督教的至善观念和约阿西姆思辨中衍生出来的象征无疑是主导性的，其他的象征只是从属性的。而在这两者之中，基督教至善观念的内在化又占据首要地位。

至善观念的内在化之所以占据首要地位，这是由内在化（immanentization）问题的核心重要性所决定的。所有的灵知运

动都卷入到这样一个事业之中:取消存在的制度,连同其神圣起源——即超验的存在,并代之以一个内在于世界的存在秩序,这种秩序的完善存在于人类行动的王国之中。这实际上是要改变这个看起来不够好的世界结构,让一个令人满意的新世界从中产生来。因此,内在化的各种形式是主导性的象征,其他的象征综合体都是从属性的,是表达内在化之意志的次要的方式。

无论这些运动从属于三种内在化之中的哪一种,它们创造新世界的努力都是共同的。只有当存在的制度真的可以被人所改变的情况下,这种创造新世界的努力才是有意义的。然而,这个世界始终维持原样,其结构的改变不是人力所能达到的。为了使得这项事业显得可能——当然不是使得这项事业真的可能,每一个起草改造世界之方案的灵知思想者都必须首先构造一幅世界图景,抹去其中那些会使得改造方案显得无望或愚蠢的特征。现在让我们来讨论灵知世界模型的这一个特征。我们要用三个代表性的例子来说明,灵知思想者究竟忽略了实在的哪一个因素,从而使得改造事物的不如意现状的可能性显得可信。我们所选的三个例子是莫尔的《乌托邦》(*Utopia*)、霍布斯的《利维坦》(*Leviathan*)、以及黑格尔的历史构造。

在《乌托邦》里,莫尔描绘了他所认为的人与社会的完美形象。完美形象之中有一条就是消除私有财产。由于他曾经受益于极好的神学教育,莫尔很清楚这种完美状态是不可能在此世实现的:人对财产的贪心深深地扎根于原罪之中,扎根于奥古斯丁主义者所谓的 *superbia* (傲慢)之中。在这本书的最后部分中,莫尔总览了他所完成的蓝图,他不得不承认,唯有不存在"傲慢之蛇"(*serpent of superbia*)的情况下这幅蓝图才有可能实现。但是傲慢之蛇存在着,莫尔也没有想过否认它的存在。这就提出了一个奇特的精神病理状态的问题,像莫尔这样一个人,

当他在勾画历史之中的完美社会的模型的时候，他自己是完全清楚地意识到，由于原罪的缘故这个模型是永远不可能实现的。

这就解开了灵知思想者的奇特、怪异的精神状态的问题，对于这一点我们尚未找到一个贴切的现代术语。因此，为了指称这个现象，使用“精神病理学”这个术语是可取的，这个术语是谢林为了这个目的生造出来的。对于像莫尔这一类人，我们就可以这样来描述他的精神病症：在反叛这个由上帝所创造的世界的过程中，他专断地忽略了实在的一个因素，以便创造出一个新世界的幻想。

为了让没有原罪的新人创造一个乌托邦，莫尔有意地忽略了人的形象中的傲慢(*superbia*)，与此类似，霍布斯为了能够构造他的《利维坦》，也有意地忽略了人的另一个本质特征。霍布斯忽略的就是 *summum bonum*（至高的善）。霍布斯知道，人的行动只有在受到那个超越所有中间目标的最后目标的指引的时候，也就是受那个至高的善的指引的时候，才可以说是理性的。霍布斯而且也明白，在古典思想家和经院思想家那里，至高的善乃是理性伦理的首要条件。因此，在《利维坦》的导论中，霍布斯清楚地申明，他打算从他的社会构造之中略去“老思想家们”的至高的善。然而，如果没有了至高的善，也就没有了能赋予人类行动以理性的那种方向感。这样一样，行动就只能表述为是由情感激发的，尤其受到那种意欲征服同胞的侵略欲望所激发的。如果人们不在自由的爱里面把他们的行动导向至高的善，那么社会的“自然”状态必须被理解为一切人对一切人的战争。要想摆脱自然状态中由情感所造成的战争，唯一的途径就是臣服于一个强于所有其他情感的激情，它可以平服所有其他情感的侵略性，引导它们生活在一个和平的秩序之中。对于霍布斯而言，这种激情就是对于 *summum malum*（极恶）的恐惧，就是对于死

于他人之手的恐惧，在自然状态之中，每一个都是笼罩在这种恐惧之中的。如果人们未能受对于神圣、至高的善的共同的爱的感动而彼此生活在和平之中，那么，对于死亡的 summum malum 则一定可以迫使他们生活在一个有秩序的社会之中。

这种奇怪的构造其动机何在？这在霍布斯那里比在莫尔那里可以看得更清楚。《利维坦》的作者是在清教徒革命的压力之下来构造有关人与社会的形象的。他把清教主义者建立上帝国度的努力诊断为 *libido dominandi*（统治的意欲）的表现，这些革命者是想让人们服从他们的意志。在他看来，那个正在以新世界鼓舞着这些武装的先知们的"圣灵"，其实不是来自于神的圣灵，而只不过是人的权力欲而已。他对于清教主义的这一诊断是相当准确的，接着，他把这一观察普遍化，认为这种 *libido dominandi*（统治的意欲），即人对自己的本性和对神的反叛，乃是人类的根本特征。每一场精神的运动在他看来都是情感的运动的托辞。人类的行为从根本上就不可能通过对上帝的爱而拥有方向，而只能通过世界之内的权力驱使而拥有动力。这些"骄傲的人"想要抓住统治权，并且用自己的权力意志冒冲神的意志；利维坦，"骄傲者的主"（*Lord of the Proud*），要摧毁他们，用他的死亡的威胁来扼制他们，迫使他们接受社会的和平秩序。这一些假定所得出的结果，对于霍布斯和对于莫尔而言，都是相同的。如果人们不能够通过对至高的善（summum bonum）的爱自由地规范彼此之间的关系，如果社会解体成为内战——成为所有人对所有人的战争——，如果这种状态被认为是人的无可逃避的"自然状态"，那么，掌握着恢复秩序、保证永久和平之纲领的思想家的时机到来了。这个既不受神的意志所主宰，也不受它自己的意志主宰的社会，将被置于灵知思想家的统治之下。灵知思想家构造出了这样一种体系，它否认人在社会中组

织自己生活的自由和能力；霍布斯在清教主义中诊断出来的 libido dominandi 在这种体系构造之中庆祝着至高的胜利。通过体系的构造，思想家成为唯一自由的人——一个神灵，他将把人从“自然状态”的诸恶之中拯救出来。体系的这种功能在霍布斯那里比在莫尔那里更清楚，因为霍布斯把他的著作推荐给一位可能会阅读它、思考它、遵照它的指示行动的“君主”。莫尔确实构造了他的乌托邦，这个人文主义者所玩的游戏尽管危险，但终究只不过是一个游戏而已，因为莫尔始终意识到，完美的社会曾经是、并将一直是在“乌有之乡”。但霍布斯对他的构造怀着至死不渝的热忱的。他把它推荐给一个大权在握的人，让他去压制精神的表面的自由及其秩序，因为在霍布斯看来，人并没有真正的自由和秩序。

我们要思考的第三个例子是黑格尔的历史哲学。我们首先申明，“历史哲学”这个术语只能有所保留地应用于黑格尔的思辨。因为黑格尔的历史是不能在实在中找到的，历史实在不在黑格尔那里。构造与历史之间的和谐只有通过忽略实在的本质性因素才可能达到。

黑格尔所排除的这个因素就是历史的奥秘。历史的奥秘向未来走去，我们并不知其终点。历史作为一个整体本质上不是一个认知的对象；整体的意义是不可觉察的。唯有假定上帝在历史中的启示是完全可以被人所理解的，黑格尔才能够构造一个有意义的自足的历史过程。对于黑格尔而言，基督的出现是世界历史的一个难题。在一个关键性的时代，上帝在历史中启示了逻各斯(Logos)——理性(reason)。但黑格尔认为，这个启示是不完整的，提升逻各斯，使其在意识中达到完全清晰的程度，从而完成这个未完成的启示，这是人的责任所在。逻各斯向意识的这种提升在事实上是通过哲学家的思想，具体地说，是通

过黑格尔的思想，才成为可能的：凭借黑格尔的辩证法，上帝在历史中的启示才达到成全。构造的合法性有赖于这一个假定：启示的奥秘以及历史进程的奥秘是可以解释的，通过逻各斯的辩证展开可以使之变得完全明晰。在此我们就遇到了与约阿西姆关系紧密的一个构造。约阿西姆也对奥古斯丁的等待历史终结不满，他也想在此时此地就拥有可以理解的历史意义，而为使得意义可以理解，他不得不把自己树立为一个清楚地知晓这种意义的先知。以同样的方式，黑格尔为了使得历史过程的意义变得完全可以理解，也把他的人的逻各斯与基督逻各斯等同起来了。

六

我们可以确认，在莫尔、霍布斯、和黑格尔这三个例子中，思想者为了能够构造出一个符合他的意愿的人、社会、或者历史的意象而压制了实在的一个根本性要素。现在我们如果来想一下思想者为何要这样与实在相抵触，那我们并不能够从理论论证的层面上找到答案，这显然已经超出了理性的范畴，因为，由于与实在的关系受到了严重干扰，那个根本要素已经在原则上被排除在考虑的范围之外了。我们的探究必须转移到心理学的层面上来，其中的第一个答案已经在我们的表述中得出来了：想要统治世界的灵知主义者，他统治的意欲胜过了服从于存在秩序的谦卑。这个答案并不能让我们完全满意，因为，当统治的意欲确实胜过了谦卑感的时候，胜利的结果并非是真的获得了权力。存在的秩序依然如故，不为思想者的权力欲所触及。思想者起草了改造存在秩序的纲领，幻想他能够实施这个纲领，这是一个事实，但存在的秩序并不因为这个事实而改变。因此，其结果不

是对于存在的真实主宰,而只是获得一种虚幻的满足。

因此,我们必须进一步探究思想者在构造意象中所获得的心理上的收获,以及追随他的群众从中获得满足的那些心理需要。我们所陈述的材料表明,这种心理收获在于一种对于人生意义的强烈的确定感,一种对于我们所面临的未来的新的知识,以及为未来的行动创造了一个更可靠的基础。然而,唯有当人对这些方面感到不确定的时候,才会去寻求这种类型的确定感。如果我们接着进一步探究这种不确定感的原因,那我们就遇到存在秩序的各个方面以及人在其中的地位,它确实给予了不确定感的理由。这是一种如此难以承负的不确定感,以至于我们不得不承认它乃是创造虚幻的确定感的充分的动机。让我们来思考其中的几个方面。

从基督教至善观念中衍生出来的一套象征乃是灵知思辨中的主导性象征。在这个至善观念中显然存在着一个不安全感的因素,它促使人们去为他们在此世的生存寻找一个更坚固的基础。因此,有必要首先来来探讨基督教意义上的信仰,看一看这种信仰何以是不安全感的来源。

在《希伯来书》中,信仰被定义为所盼望之事物的本质,以及不可见事物的证据。正是这个定义构成了托玛斯·阿奎那对信仰的神学诠释的基础。这个定义由两个部分组成:一个本体论的命题和一个认识论的命题。本体论的命题断言,信仰是所盼望事物的本质。这些事物的本质不在别处,而正是存在于这个信仰之中,而且也许不在它的神学象征之中。第二个命题断言,信仰乃是不可见事物的证据。在此,证据不是别的,就是信仰本身。一切有关神圣、超验存在的确定感都挂在信仰这条线上,而这条线其实很细。人没有得到任何可触摸的东西。不可见者的本质和证据唯有通过信仰才能得到确据,此外别无他途,而这种

信仰人们必须依靠灵魂的力量去获得——在这个心理分析中，我们忽略了恩典的问题。并不是所有的人都能够有这样的精神毅力，大多数的人都需要得到制度性的帮助，甚至制度性的帮助也并非总是足够的。我们遇到了这样一个异乎寻常的处境：基督教的信仰越是受威胁，越是社会性地扩张，越是把人们置于制度性的控制之下，那么它的本质也会越是清晰地得到阐明。由于广泛的社会性的成功，这种威胁在中世纪全盛时期达到了一个关键点。基督教在实际上已经制度性地包围了西方社会的人；在新的城市文化中，在大宗教团体的影响之下，它的本质获得了极高的清晰度。在它变得伟大的同时，它的弱点也变得清晰起来：那些基督教化的广大群众没有足够的力量去进行信仰的英雄主义冒险，开始变得容易受那些可以给他们提供比信仰更加确定的人生意义的观念的影响。基督教所揭示的存在之实在(reality of being)的真相是难以承负的，逃离这种清晰可见的实在，进入到灵知主义的建构之中去，这在那些受到基督教渗透的文明中可能将始终是一个范围极其广泛的现象。

在基督教的清晰信仰中，从不确定的真理落到确定的非真理上面的去的诱惑要比其他的灵性传统更强烈。但是，缺乏对实在的可靠把握以及必要的灵性紧张乃是边界体验(border experience)的普遍特征，人关于超验存在、世俗存在的起源及其意义的知识，都是从这种体验之中产生的。这一点可以用取自于犹太、古希腊、和伊斯兰这几种不同文化背景的三个例子来予以阐明。

在犹太文化中，信仰回应上帝的启示。启示的核心体验是在《出埃及记》第三章荆棘丛的那个情节里面传达出来的。神用一个短语把自己的本质启示给摩西："我是自有永有的(*I am who I am*)。"正如《希伯来书》中的简洁陈述构成了托马斯信仰

神学的基础那样,《出埃及记》中的这个短语也是他的有关上帝的学说的基础。关于上帝,人们所能说的就那句话,仅此而已。此世的人的灵魂在与彼岸的接触中,除了发现神的存在之外,别的什么也没有发现。除此之外的任何事都属于思辨类比的演绎的领域以及神秘象征的领域。甚至在摩西的启示体验中,我们也必须注意到,把我们有关存在秩序、它的起源及意义之知识贯穿起来的那根线,其实很是细的。它实际是如此之细,后来就断掉了。大多数人们都皈依了多神文化传统中的那些旧的神灵。而且,先知耶利米极其敏锐地观察到,各民族普遍地没有抛弃他们的神祇,尽管他们的神是“假”神,而以色列人却抛弃了他们的“真”神。那个时代的民族历史上的这个特例也许最清楚地证明了我们刚刚发现的与信仰体验有关的现象:随着神人关系的提炼和澄清,不确定性的时刻,连同对更坚实的确定性的需求,都被强化了。以色列的例子进一步表明,信仰的失落绝不一定会导致这种或那种灵知。如果文化条件许可的话,对于确定性的需求也可以通过皈依一种更有力量的多神论而得到满足。

柏拉图在《高尔吉亚》中构想了一个关于最后审判的象征,这个象征澄清了对人的精神力量的高度要求。对于那些对手,那些持“强者成功”的世俗伦理的智者们,柏拉图用这个论证来反驳他们:人生的“成功”在于能够经受住死人的审判。在这些审判面前,灵魂将被剥去了躯壳、世俗地位的斗篷,变得完全透明。我们应当怀着对这种最终的透明的预期来度过我们的人生,而不是生活在对权力和社会地位的欲望的压迫之下。与所有审判的神话一样,在柏拉图神话中得到象征性地表达的,就是良心反省的边界体验。用理性伦理的标准来检验我们的行为,这是一种平常的反省,就是所谓的良心,是由人自己进行的;除此之外,反省的体验也可以冥想性地予以阐明,并且可以扩张到

经受审判的体验。人们知道，即便最谨慎的自我反省也是受人性的各种束缚的限制的：判断的失误、对某个处境的所有因素及某个行为的所有后果不具备全面的知识、尤其严重的是对自己的及于无意识深处的终极动机没有足够的知识。沿着冥思实验的道路，从对于自我评价之局限性的认识出发，人们可以想象这样一个受审判的情境，它不是人生中某个处境中的某个时刻站在自己面前的审判，而是以（只有到死的时候才完成的）整个人生为基础，站在一个全知的审判者面前，在他面前，不再需要任何的求情辩解，论证和辩护是不可能的，因为任何事，哪怕是最小的、最远的事，都是已经知道的。在这样一个边界冥想中，一切赞成反对的声音都沉默了，所剩下的唯有沉默的审判，就是人以他的一生加在自己身上审判。

柏拉图进行了这样的冥思，否则的话他不可能写出这个关于审判的神话。但是如果我们设身处地地置于苏格拉底向他的智者对手讲叙这个神话的情景之中，问一问它到底有没有可能影响这些老油条的、坚定地立足于"生活的"实用政治家，那么，我们一定不会相信真有许多人会把这个神话听到心里，并且让这个神话来塑造他们的生活；但是尽管如此，在倾听这个神话的时候，他们也许已经在瞬间受到深深的感动。冥思本身，以及在冥思的紧张中生存，对于大多数人来说是无法承受的。至少，我们正是在灵知群众运动之中发现了良心观念的发展，它从边界的冥思出发，朝相反的方向走向了世俗。即便到了今天，良心这个词也是经常提到的，特别是当政治家以"凭良心行事"或"出于责任感"来为自己的不道德的或罪恶的行为作辩护的时候。但是这种情况下，良心不再意味着以理性的伦理原则来检验自己的行为，而是相反，它意味着切断理性的论辩，邪恶地固执那由情感所激起的行为。

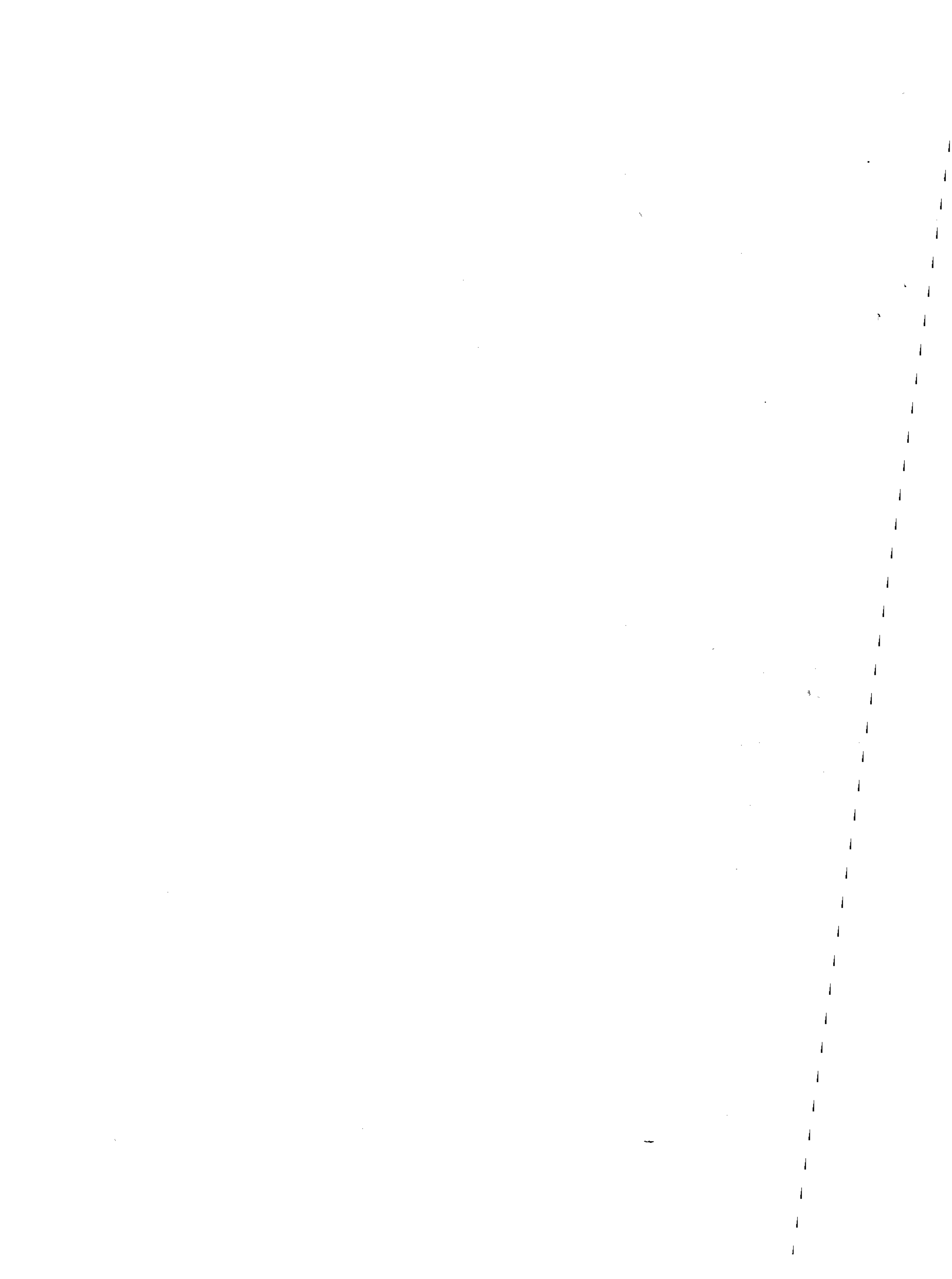
让我们再来看灵性紧张之高要求的最后一个例子，就是自9世纪发展起来的伊斯兰教的祈祷实践。从结构上来说，这个在祈祷之前所做的冥思与柏拉图那个冥思实验关系最紧密，柏拉图关于最后审判的神话就是以这个冥思实验为基础的。规条上说，当我想祈祷的时候，我就去那个我想在那里祈祷的地方，我静静地坐着，直到安定下来。接着我站起来：克尔白（Kaaba[①]）就在我面前，天堂在我右边，地狱在我左边，死亡的天使在我身后。接着我祈祷，就好像这是我的最后一次祈祷。我就这样站着，在希望和恐惧之间，不知道我的祈祷是否蒙神的悦纳。对于群众来说，这种崇高的灵性澄明是难以承负的，人们必须依靠人力让那既不崇高也不特别灵性的神国在世界上延伸，只有与这种既不崇高、也不特别灵性的延伸相联系，那崇高的灵性澄明才会变得可以承受。

我们时代的灵知群众运动在他们的象征之中透露出他们乃是基督教及其信仰体验的某种衍生物。灵性的高度会把不确定因素带入到最后的澄明之中，人们面临着从这种灵性高度堕落到那具有更坚固的确定性的、内在于世界的、可感的成就之上的诱惑，这种诱惑似乎是人类的一个普遍问题。在上述这些边界体验的例子中，存在结构中的不安全因素变得很清楚，这些例子取自于不同的文化传统，这表明这是现代群众运动中有一个与历史独特性无关的典型现象。从经验上来说，这个洞见也许会有助于我们去理解不同文明中的社会历程。至少，我们已经设法在理论上追溯了这种现象的本体论根源，并把它们缩减为本体论类型的概念。而这正是科学的任务。

---

① Kaaba，伊斯兰教的天房，指圣地麦加场城大清真寺广场中央供有神圣黑石的著名方形石殿。——中译注

灵知社会主义



如果某个思想家的观念构成了当代危机的一部分，那么在对这位思想家进行解释的时候就会遇到许多的困难；在研究孔德的那一章的前几页，我们已对这些困难进行了思考。我们在那里说过的大多数话也适用于马克思。而且我们可以说，马克思的情况比孔德更糟。那位法国思想家的所有重要作品都在他生前发表，面对整全的实证主义者(integral Positivist)与智识的实证主义(intellectual Positivist)之间的斗争，我们至少还有可能诉诸于孔德本人。而在马克思这里，党派之间的斗争甚至影响到我们能否接触到他的著作，马克思有相当可观的一部分手稿由于得不到马克思主义者的重视而没有发表，这种情况一直延续到 1927 年至 1932 年间《马克思恩格格斯全集》(*Marx-Engels Gesamtausgabe*)各卷开始陆续发表时才有所改观。在第一代马克思主义者运动中盛行着有关马克思的这样一个传说：这位早期的、作为哲学家的马克思在大约 1845 年左右①获得了对于经济学、社会学和历史哲学

---

① 我提出 1845 年作为这个传说中的大致日期，是因为列宁认为马克思的"唯物主义"正是在这一年确立了其明确的形态(列宁在 1914 年为百科全书"马克思的学说"词条所写的论文中这样认为)。

的真理性的洞见。按照这一传说,马克思的早期著作都是不值得阅读的。结果,对于大众来说,马克思成了《共产党宣言》和《资本论》的撰写者、第一国际乃至更广的意义上的共产主义运动的创建者,他成了马克思主义者的马克思和苏联革命之父。就在他还活着的时候,这位历史的马克思就已经隐身了,变成了以他命名的这场运动的神话式的祖先。这种变身是如此彻底,以至于谁是"真"马克思的问题转变成了他究竟是伯恩斯坦和考茨基的马克思、还是卢森堡和列宁的马克思的问题。门徒和追随者的宣称是否完全毋庸置疑?这个问题从未严肃地提出来过。① 只有到了第一次世界大战和俄国革命的时候,这个僵局才被打开,莫斯科的马克思—恩格斯—列宁研究所开始当作一件神圣的事业来出版导师们的著作,德国社会民主党也开始对党的档案中珍藏的手稿表现出兴趣。作为这一个奇怪进程的结果,对马克思观念的严格的解释只是于1932年以后才得以开展起来。②

---

① 即便到了今天,局势仍然热烈而困惑,我们有必要强调,提出这个问题不是为了确立我们所认为的"真"的或"正确"的马克思。我们所提的问题是历史分析的问题,我们表述马克思的观念,既不是想从马克思主义者那里拯救马克思,也不是为了创立与其他人的马克思相竞的"正确"的马克思;我们的分析的目的是想描绘一幅经得起检验的马克思观念的图画,同时解释马克思主义如何能够从马克思的观念中发展出来。

② S. Landshut 和 J. P. Mayer 为他们编辑的马克思的 *Der Historishce Materialismus: Die Fruehschriftem* (2 vols, Leipzig: Kroner, 1932)所写的导言尽管简短,却是对马克思早期思想的最好的分析之一。Lowith 的 *Von Hegel bis Nietzsche* 中论马克思的那一节具有很高价值。分析马克思的哲学人类学的特别重要的文献是 Henri de Lubac, S. J. 所著的 *Le drame de l'humanisme athee* (3d ed. Paris: Editions Spes, 1945)中"费尔巴哈的宗教幻觉"(Feuerbach et l'illusion)一节(Riley 英译本: *The Drama of Atheist Humanism*)。英语的读者可以看 H. P. Adams 的 *Karl Marx in His Early Writings* (London: Allen and Uniwn, 1940),其中记录了到1847年为止的早期著作,可惜该书作者在介绍内容的时候并没有分析马克思的问题。还可以参看 D. Easton 和 Hurt H. Guddat 编的 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Gardon City: Doubleday, 1967)。

一、马克思观念的逻辑

位于这个误解与重新发现的故事背后的，是一位行动的神秘主义者(activist mystic)的悲剧。在《上帝的子民》(*The People of God*)一文所作的研究中，我们已经了解了神秘主义者的各种类型及其悲剧；在前面论巴枯宁(Bakunin)的那一章中，我们还分析了神秘主义者的一个特殊的亚类。

1. 革命及其作用

马克思的行动神秘主义的根本结构是符合那个著名模式的。他敏锐、强烈地意识到他那个时代的危机，他感到那个时代是“分崩离析”的时代，不平等的、腐朽的社会将被一个自由的新世界所取代。当前的资产阶级社会“结束了人类社会的史前历史”，在一场划时代的剧变之后，真正的人类历史即将开始。[1] 从旧世界向新世界的转变将不只是通过制度的简单变革而实现的，而是如中世纪的和清教的教派主义者(Sectarians)那样，也如巴枯宁那样，马克思认为 *metanoia*——心灵的改变——是开辟新纪元的决定性事件。“无论为了使这种共产主义意识普遍地产生还是为了实现事业本身，使人们普遍地发生变化是必需的，而这种变化只有在实际运动中，在革命中才有可能实现；因此，革命之所以必需，不仅是因为没有任何其他的办法能够推翻统治阶级，而且还因为推翻统治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏的东

---

① Kar Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), ed. Karl Kautsky, 2d. enl. Ed. (Stuttgart: Dietz, 1907), lvi.

西，才能成为社会的新基础。”①因此，革命被设想为是在世俗之内进行的一个过程，有两个主要的功能：(1)颠覆制度的功能；(2)净化的功能。

这种根本结构是符合常规的，这种观念的悲剧也是在预料之中的：假如预期之中的革命真的发生了，而人心并没有改变，那么新世界依然是那个不平等的史前历史的旧世界。不过，即便在这个普遍的层面上，这个观念也包含着独特性，这种独特性倾向于在灾难来临之前就发挥深远的政治影响，而在事实上它也确实产生了这样的政治影响。我们所说的是革命的双重功能。马克思不像早先的教派主义者那样首先创造出有着新的心灵的上帝的人民，然后再引导这些人民进行革命，而是想先让革命发生，然后让上帝的人民从革命过程中产生出来。在马克思这个人看来，只有当革命过程未能导致人心的改变时，推翻资产阶级才是毫无意义的，因而若要证明推翻资产阶级并非带来人心变革的恰当途径，其历史证据只有等革命发生以后才能得到。在遭到毁灭之前，这个观念总不会与现实的岩石相碰撞。与此同时，在末世论英雄主义的激励之下，以及在地上天堂的理想的鼓舞下，它可以制造出惊人的混乱和破坏。

然而，要不是有另一个因素进入到这个观念的结构之中，马

---

① *Deutsche Ideologie* (1845—1846), in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, section I (Frankfurt, Berlin, and Moscow: Marx-Engels Institute, 1927—1935), 5:60. 除非有特别说明，本文参考的都是这套全集中的各册。英文版本：*The German Ideology*, 见 *The Marx-Engels Reader* (ed. Robert Tucker, New York: Norton, 1978, 146—200)。最新最全的版本是：*Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlin: Dietz Verlag, 1972—)及 *Marx-Engels Collected Works* (New York: International Publishers, 1975—)。[译按]中译参照《马克思恩格斯选集》卷一页 91(1994 年版)。

克思观念的这一个独特之处也不至于产生那种已为我们所知的历史后果并对未来发挥另外的不可预料的影响。马克思的革命的双重功能本身并没有根本性地不同于巴枯宁的观念。不过，这个俄国人的关于一个年轻美丽的世界将在完全破坏之中神秘地诞生的观念，对于普通人而言是太难接受了一点，普通人的精神疾病和道德困惑即便足以让他在其他方面对于末世论玩笑持美好的预期，但他们对于革命将会把他带领到何方至少想要心中有数。巴枯宁的无效力的无政府主义永远不可能达到马克思的观念所达到的那种有效程度，这其中的原因正是在于马克思的新世界理想中所包含的内容。

2. 理想——必然王国和自由王国

马克思以其高超的思想力量在他那一代革命者之中卓立不群。作为一个神秘主义者，他可以呼唤一个新世界，但是作为一个精明的思想者，他不会落入到各种阻挠末世思辨的圈套之中。他不会从对于工业体系之罪恶的洞见出发，轻率地得出应当取消工业体系的结论，他不会沉溺于那种他诬之为"乌托邦"的社会主义空想；在他看来，欧文、傅立叶、蒲鲁东和卡比特（Cabet）[1]代表了解决资本主义社会问题的众多失败尝试。他尤其不会赞同通过回到更原始的生产方式来治疗工业社会的疾病。不管新世界会带来什么，它必然会如同旧世界那样有着一个工业化的社会，并且有过之而无不及。他片刻也不会欣赏孔德的变态的法国天主教传统，让实证主义知识分子构成祭祀阶层，让经理阶级来掌握现世权力。经由黑格尔和青年黑格尔派，他沉

[1] Etienne Cabe（1788－1856），法国哲学家，乌托邦社会主义者。受欧文影响开创了移卡洛斯运动（Icarian Movement），1848 年在美国建立移卡洛斯公社，一直存在到 1898 年。——中译注

浸在理智化了的路德宗新教传统之中，因此，他的新世界必将是一个“真正民主”的社会，也就是新的精神将在每一个单个人的具体生存中得到实现的社会。因此，在马克思所设想的新世界中，人类操作精密的工业设备来满足自己的物质需要，同时在精神上，人们经历革命的“解放”体验已经达到了一个新的自由境界。

我们已经勾划了这种理想的大致轮廓，接下来我们要看看马克思自己对理想的描绘。我们拟不采用马克思早期著作中的口号而采纳他最后的描绘，这可以使我们确信无疑，马克思的这种理想不只是后来被“成熟”的观念所取代的年轻时期的“哲学思考”，而是终其一生的思想动力。

在《资本论》第三卷中，马克思反思了资本主义生产体系的优点。与更为原始的生产方式相比，资本主义体系允许生产力的更为迅速的增长，以较小的代价，日益增长的人口就可以得到日益增长的劳动产品的供给。这样一个好体系在革命之后也必须予以保持，因为唯有依靠它，才有可能为广大人民缩减劳动日，并相应地创造出更多的闲暇。“劳动日的缩短是一个根本条件。”“自由王国始于那受需要和外在目的决定的劳动终止的地方，就其本质而言，它处在严格意义上的物质生产领域之外。”文明人与原始人一样，必须与自然作斗争以满足自己的需要，没有任何生产方式也没有任何革命可以取消 *condito humana* 。这个“自然必然性的王国”甚至会随着文明的进步而进一步扩展，因为需要将会繁殖增长。如果说在这个王国之中有一点自由的话，那自由也在于“对新陈代谢的理性的调节”。“社会化的人”，也就是“联合起来的无产者”，将会把新陈代谢置于他的“公共的控制”之下，而不是反过来受它的盲目力量的主宰；他会在满足人性尊严的条件下，以最小

的努力来解决它。尽管作了这一切的改进，它“将仍然是一个必然王国”。只有在这种必然性之外“才开始展开可以被视为目的本身的人的力量”；只有在这里“才开始真正的自由王国——然而，这自由王国只有从作为其基础的必然王国中才能开出花来”。①

这些段落也是马克思对于其理想的最清晰的陈述。他区分了自然必然性的王国和人的自由王国。必然王国包含了一个经济生产体系，从中表现了人的生存对于自然的依赖。这个王国的确切范围对于理解马克思的理想是很关键的。在革命把私有财产置于“公共控制”之下之后，经济生产的王国并没有终止其作为自然必然性王国的存在。取消私有财产并不是目的本身，它的好处只是在于为广大人民减少苦工和劳动时间，为他们留下更多闲暇时间。这些新获得的时间是摆脱了必然性的，它们是“真正的自由王国”得以从中产生出来的土壤；那么，马克思究竟设想从这些闲暇时间中成长出什么来呢？知道这一点是很重要的。可惜关于这一点，在马克思的所有著作中都鲜有论述。在我们刚刚分析过的几页中只能找到这样一个评论，即资本主义社会是以“一部分人纯粹虚度光阴”为特征的。这也许是一个线索。极有可能马克思并不是想要一场旨在使虚度光阴的艺术民主化的划时代革命，极有可能他会把我们当代劳动者闲暇时沉溺其中的大多数“消遣”、“娱乐”、“游戏”、“玩耍”等等都视为资产阶级的虚度光阴。如果排除了“虚度光阴”，那么他所指的自由王国是什么意思呢？我们唯一能确定的是，他指的自由王

① *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 4th ed., Friedrich Engels, vol. III/2 (Hamburg, 1894), 354ff.［译按］中译参马克思《资本论》第三卷，人民出版社，2004，页928—29。这里按英译。

国是指某类行动;他把这种行动定义为“可以视为目的本身的人的力量的展开”。考虑到他的古典学背景,他想到的可能是某种类似于亚里斯多德的 *bios theoretikos* 和 *schole*。但是我们也许不应当在这一点上想得太远。让我们只是强调,对工业生产资料的公共控制并非革命的最终目的,最终目的是自由王国。公共控制只能提供物质基础,那将要发展成一个王国的自由并不是来源于物质基础,而是来源于革命经历。让我们再来强调,这不只是马克思早年的观念,这个观念一直延续到他写作《资本论》第三卷的晚年时期。

对马克思理想的分析使我们现在能够理解下列这些连锁的问题:(1)马克思在他晚年时期的转轨;(2)由此导致他的观念在马克思主义运动中的转轨;(3)关于早年的“哲学的”马克思的传说;(4)马克思主义在实现马克思理想方面所遭到的得失;(5)马克思主义所取得的政治成功。

3. 转轨

马克思早年,即从 1837 至 1847 年的大约十年间,潜心于构造我们在前面刚刚已经研究过那种观念。这一时期的著作相当一部分从未发表,甚至未曾整理成出版的样式,因为它们的目的是为了澄清他的思想。一旦理想清晰起来,随之而来的就理所当然就是革命行动了,写作和讨论就不再需要。事实上,马克思晚年并不多谈他的理想。对乌托邦纲领的编造已经被排除了。必然王国将是一个没有资产阶级的工业社会。组织的细节并不那么重要,因为,由于心灵的更新,新世界当中的行政管理将不再具有政治含义。自由王国必须成长起来,然而自由王国的成长又是无法计划的。在这一点上,马克思似乎面临了两难处境:要么如巴枯宁那样陷入到革命的生存之中,要么滑入到沉默之

中；当此之时，写作与行动的宏大可能性向他开启，填满了他的余生：那就是为革命做准备。

这种可能性是根植于他的观念的结构的。要是马克思的观念赋予他有责任去创立真正意义上的自由王国，要是他有责任通过自己的精神权威在他的追随者中间创立一个革命的*renovatio*，那么除了他个人的悲剧之外不会有太多其他的后果。然而并没有这样的责任落在他的肩上。自由是革命的一个结果，革命本身必须在必然王国中上演。为了策划革命，马克思不必诉诸于精神，只要触动人的心灵深处（*Acheronta*）就足够了。在观念中，马克思想要拯救并最终确保人的尊严。而且，必然王国之中的革命具有非常清晰界定的内容，那就是推翻资产阶级。因此，为革命作准备也意味着非常清楚的任务：(1)批判性地分析资本主义社会中那些必将使资本主义制度瓦解，使无产阶级革命不可避免、并使之取得成功的因素；(2)缔造无产阶级组织，在关键时刻出击。简言之，在必然王国之中的这种接生工作对于马克思而言可以成为、而且确乎成了本职。他没有成为革命的领袖，而是写作了《共产党宣言》：它不是召唤革命，而是召唤革命的组织力量来执行不可避免的革命。他没有写作有关未来共产主义社会的论文，而是写了《资本论》，对垂死的资本主义社会进行分析。我们可以说，在1840年的前半年，马克思的情绪还非常地接近于巴枯宁的革命生存的情绪；从那以后，他的生活和工作的重点就不断地转移到革命的接生婆上面来。我们把从缔造革命向准备革命的转变称为马克思的转轨。准备工作内在于必然王国之中，这种内在化遮蔽了那曾经激发了革命理想的末世论体验，遮蔽了革命的最终目标——实现自由王国。

4. 运动——修正主义

在马克思的一生中，向接生工作的转轨遮蔽了体验和理想，但是它从未打破革命的紧张，无论马克思多么深入地浸到思想和组织的准备工作之中，也从未丧失过未来的理想。然而，当这种转轨降临到运动的层面上之后，就产生了深远的影响。准备革命的倾向可以被那些从未有过马克思的体验的人们所遵从。通过黑格尔，马克思曾经真正地体验过精神的死亡，他的生存也行进在这种精神死亡的体验与对于新世界精神革新的盼望之间的张力之中。但马克思主义运动中的大部分人并未体验过这种精神的死亡。不过，尽管他们无法体验到精神死亡与自由之间的张力，却还是能够体验到劳动阶级今日的悲惨处境与未来更短工作日更高生活质量之间的张力。既便革命未能带来心灵的改变和自由王国，它依然能够带来一个经过大改进的必然王国以及资产阶级的跨台。

由于日益地远离马克思本来的张力，这种转轨的内在化逻辑更强烈地维持自身。通过著书立说在思想上为革命作准备，通过政党和议会席位在组织上为革命作准备，这成了人们可生于斯死于斯的职业，而根本无须走向革命。于是，诸如此类的名言就成为可能：如伯恩斯坦说："通常被称为社会主义的终极目标的东西在我看来是毫无意义的，运动才是一切"；又如，考茨基说："社会主义的党是革命的党，它不是制造革命的党"。这些名言预示着，随着预备期的延长，革命本身变成了进化。如果革命的目的能够被必然王国中的事件所穷尽的话，这样一股潮流就势在必行了。如果短工作日、高工资、工业资料的公共控制等目标可以在适当的时期内"通过经济、立法和道德压力等手段"实现的话，革命就没有意义了。经过这一转轨，生存性的心灵改变就平庸化了，变成了依赖社会道德来改良工人的命运。修正主

义者的转轨在本质上变成了一场社会改良运动。①

① 一部普遍历史只不过是对转轨的典型过程的一个描绘。在观念的领域，马克思主义者的问题是相当小的、从属性的问题。然而，由于在实际的历史上马克思主义具有非凡的重要性，我们有理由在此补充解释考茨基名言的背景。文中所引的那个句子出现在考茨基的一篇论文中（*Neue Zeit*, Berlin, 1910；重印本 *Der Weg zur Macht*, Berlin, 1910, 52；英文版：*The Road to Power*, trans. Raymond Meyer, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1996）。我们引用这个句子是为了描绘转轨中的革命潮流；而考茨基则相反，提出这句格言是为表明他是一个充满激情的革命者。他解释说：

> 我们知道我们的目标只有通过一场革命才能达到；但是我们也知道，我们没有能力促成这一场革命，而我们的敌人恰恰有能力来阻止革命。因此我们根本不想要煽动革命或准备革命。（页 52）

这个言论的悖谬可以通过考茨基的这一信念得到消解：革命必须如马克思所证明的那样，作为一种历史必然事件发生，在资本主义社会充分地解体（这是不可避免的）并予以接管之前，革命者唯有等待。只要解体尚未达到一定的程度，革命注定要失败。"真正的革命者"必须守纪律等待；只有乌托邦狂热份子才会在时机成熟之前铤而走险。因此，从定义上来说，一个革命者就是这样一个人，他知道无产阶级革命必将来临，怀着愉悦之情期待着这一事件发生，在适当的时机以所提到的那类"压力"略微地予以促进。有趣的是，考茨基可以用马克思恩格斯的神圣文本来支持自己的立场。考茨基的转轨可能采纳了产生于1848—1850 年间的某些滑稽命题。我们可以说，一直到 1848 年的 2 月革命，马克思都生活在一种末世论的紧张之中，期望着划时代的革命在不久的将来就会发生；随着革命的发生，自由王国也将在几年时间里确立起来。《共产党宣言》（第四部分）还洋溢着这种精神：

> 在德国，所有的共产主义者都全神贯注，因为德国正处在资产阶级革命的前夜，因为她是在比 17 世纪的英国和 18 世纪的法国更先进文明的条件下、拥有更进步的无产阶级的条件下来发动这一场剧变的。作为结果，德国的资产阶级革命不能是别的，而只能是紧随其后的无产阶级革命的前奏。

当革命失败之后，必须要做出许多的解释。马克思在 *Die Klassenkampfe* 码 *in Frankerich*（1850）中解释了第一阶段的失败，在 *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*（1852）中解释了第二阶段的失败。但是理论的解释是不够的，必须告诉共产主义者同盟的成员接下来会发生什么。马克（转下页）

5. 运动——共产主义

运动层面的另一条转轨路线后来演进成为共产主义革命，初看起来，这条转轨路线似乎就是它自己所宣称的，是向"真"马克思的回归。这些在19世纪80年代开始行动起来的激进主义者不愿以渐进的改良主义取代革命，就此而言，这个宣称是有一定道理的。列宁对待考茨基的社会民主派的态度非常地接近于马克思对待英国贸易联盟运动的态度。拒绝民主合作、排斥散漫的社会主义群众党、塑造布尔什维克党式的精英战斗组织（后来的共产党）、专注于夺取政权、深刻地不信任乃至轻视那些会受眼前利益的诱惑而反叛革命的广大群众，如此等等都确切地

（接上页注）思在他的*Ansprache der Zentralbehorde an den Bund*（1850）中履行了这一责职。在这一篇文章中，马克思第一次提出了后来发展成所谓等待真正的革命时期的阶级斗争"策略"；在这篇文章中他还提出了一个新的口号：持久革命（*Die Revolution in Permanenz*）。这里的持久是延续相当长一段时间。在巴黎公社失败后，解释工作又成了当务之急，为此，马克思写了*Der Burgerkrieg in Frankreich*（1871）。在马克思逝世后，恩格斯承担了这个职责。在*Zur Geschichte des Bunds der Kommunisten*（1885）中，他还看到革命就在眼前，这是他基于18世纪每15至18年发生一次革命的规律所作出的预测（这本著作重印于：Karl Marx, *Enthullungen uber den Kommunistenprozess zu Koln*, ed. Franz Mehring, Berlin, 1914. 恩格斯的预言见页45）。

上一次革命发生于1870年，那么接下来的革命大约在3年左右就会到了爆发期。恩格斯在逝世前最后一次就这个问题发表的见解在的*Klassenkampfe in Frankreich*再版导言中（1895）。他详细地论述了一个令人啼笑皆非的局面，革命者采用合法手段远比采用非法的、反叛的手段更能取得成功。随着以选票来衡量的社会民主的扩展，他看到了可以与基督徒削弱罗马帝国相比拟的社会的削弱。他高兴地强调了这样一个事实：就在戴克里先（Diocletian）于公元303年对基督徒进行大迫害那一代里，康斯坦丁大帝立基督教为罗马国教；他期望，在德国的戴克里先，也就是俾斯麦，对社会主义者进行迫害的一代里，也有会一个相似的好结局。因此，考茨基可以宣称，他举着持久革命的火炬，这火炬在末世大火被1848年事件浇灭之后由马克思点燃的。追溯了这种延续性之后，我们还可以确定马克思明显的转轨发生于大约1850年。[对马克思主义运动的全面的介绍见Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1978.]

显示了向真正的革命张力的回归。对照一下列宁论巴黎公社教训的那篇日内瓦演讲(1895)与恩格斯 1895 年为《法兰西阶级斗争》写的那篇导言,我们就能感受到一种新的气息。恩格斯受到二百万社会民主党选民的鼓舞,强调了和平地向关键时刻推进的可能性;他认为德国集团军是国际无产阶级队伍中的一支"突击队",这股力量不应消耗在初期的冲突之中,除了像 1871 年的巴黎公社那样的起义革命之外,没有什么东西能够哪怕暂时地阻止这股力量的发展;因此避免轻率的暴动乃是运动的首要职责。列宁对于 1905 年的俄国革命记忆犹新,他强调了巴黎公社的暴力方面乃是最有益的教训。公社之所以失败,是因为它还梦想着要建立正义,因而没有无情地剥夺剥削者,是因为对敌人宽宏大量,没有杀死他们而是想用道德来感化他们,是因为它没有充分地领会纯粹的军事行动在内战中的重要性,在犹豫不决中给予敌人重新集合起来的时间。尽管如此,公社毕竟是作了战斗,它证明了内战的价值,并因而教会无产阶级"如何具体地处理"革命的问题。俄国 1905 年的 12 月起义表明这个教训已经学到手了。"工人苏维埃和士兵代表"象征着革命的两个方面。的确需要一定的时间使用和平的武器为革命做准备,但是当无产阶级必须摧毁它的敌人的时候,公开战斗的时候也就来临了。一次起义的失败,它的牺牲是值得的,因为它让人清醒地意识到革命意味着即将来临的内战和暴力。

革命的张力至少在必然王国的行动层面上得到了恢复。至于马克思自由王国的理想是否在何时重新得到了真切的体验,则是值得怀疑的。当然,这种理想的影子确实出现在列宁的著作之中,并延续到了 1936 年的苏联宪法的表述之中。该宪法明确地承认社会主义革命的成功到目前为止并未建立起真正的共产主义,未达到国家消亡、人们无需按劳分配就愿意各尽所能的境界。社会主义与共产主义之间的分别还表现在苏维埃联盟

(Soviet Union)的称号上,苏维埃联盟被称为社会主义的苏维埃共和国(socialist soviet republic),将由共产主义的党来领导它进入完美境界。[1] 然而,即便在1917年革命之前,列宁思想中的这一个路线也并未被赋予太大的重要性。列宁重新把它提出来是因为他在马克思对《哥达纲领批判》(*Gotha Program*)的批注中找到了它,它乃是把正宗马克思主义从改良型转轨中区分开来的一个极好的武器。然而,马克思的这种区分有着一个"策略"性的背景,它提醒我们,以这样的方式来描述共产主义的终极目标乃是为了显明当前阶段的共产主义与终极阶段的共产主义相当不同。终极阶段相当遥远(马克思推算在数十年之后,列宁推算在数世纪之后);当前阶段则是在某一场革命取得成功之后的现实。因此,我们不应把这种区分视为对原来的理想的重新体验,而应把它视为马克思的著名的"解释",马克思正是以此来安慰马克思主义者,向他们证明,革命的失败是实现终极理

---

① 社会主义与共产主义的分别可以追溯到马克思的 *Zur Kritik des sozial-demokratischen Parteiprogramms* (1875)。这份对于《哥达纲领批判》的批判重印在 Hermann Duncker 编的 *Kritiken der Sozialdemokratischen Programm-Entwurfe vo 1875 und 1891* (Berlin: Internationaler Arbeiter Verlag, 1928)中。英文版的《哥达纲领批判》见 *Marx-Engels Reader* (ed. Tucker, 525—41)。

诚如 Duncker 在前言中所指出的那样,共产主义者重版这篇批判有一个特殊的目的,就是再次提醒马克思主义的革命内核,反对社会民主党的改良主义。在1930年第二版的前言中,编者推荐列宁百科全书中论马克思的那篇论文为《哥达纲领批判》的"极好的补充"。我们在文中就要讨论到列宁的这篇文章。在《哥达纲领批判》中,马克思区分了刚刚从革命中建立起来的、还留着它的出生印记的共产主义社会与"更高阶段的共产主义社会"。低级阶段的最糟糕的印记就是按劳动的数量和质量分配工作报酬。在高级阶段,工作将不再是"谋生的手段,而是生活的第一需要"。这个阶段一旦达到,对工作的激励就不再必要,社会的原则将是"各尽所能,按需分配"。列宁在《国家与革命》(*State and Revolution*)中恢复了这两个阶段的分别,从那以后它一直是俄国共产主义的语义肖像(semantic icons)之一。

想的不可避免的战略步骤。①

确实，极有可能甚至连列宁也没有恢复原始的理想，我们前面提及的列宁论马克思的那篇百科全书式论文(1914)就显示了这一点。这篇论文开篇简要地介绍了马克思的生平，接着，以恩格斯《反杜林论》(*Anti-Duhring*)中的自然主义为主要基础，解释了"哲学的唯物主义"教义；避开马克思，而以恩格斯和费尔巴哈为基础，解释了"辩证法"教义；避开早期马克思有关唯物史观的大量文献，而以《政治经济学批判》(*Kritik der politischen Oekonomie*)中的有名的一页为基础，解释了"唯物史观"。这篇论文进一步又介绍了"阶级斗争"和"经济学原理"。接下来论"社会主义"的一节，在详述社会主义从资本主义中演进出来的不可避免性时，所依据的是引自马克思的段落，而当论述未来理想的时候，所依据的又是恩格斯②这篇论文最后以论"策略"的一节作结。全篇自始至终都没有半个字论及自由王国及其实现

① 在第一次世界大战之后，马克思主义者的"解释"和"策略"成了非马克思主义者的笑柄。在战术家 OttoBauer 的预测和任意解释屡次失效之后，奥地利讽刺作家 Karl Kraus 提出了一个术语 tic-tac-tic。

② 列宁引用了恩格斯的《反杜林论》(*Herrn Eugen Duhrings Umwalzung der Wissenschaft*, 1878, 19th ed. Stuttgart: Deitz, 1919, 302)中的著名段落：

> 无产阶级将取得国家政权，第一个行动是把生产资料变为国家财产。这第一个行动消灭了作为无产阶级的自身，消灭了一切阶级差别和阶级对立，也消灭了作为国家的国家。……国家真正作为整个社会的代表所采取的第一个行动，即以社会名义占有生产资料，同时也是它作为国家所采取的最后一个独立行动。那时，国家政权对社会关系的干预在各个领域中将先后成为多余的事情而自行停止下来。那时，对人的统治将由对物的管理和对生产过程的领导所代替。国家不是"被废除的"，它是自行消亡的。([译按]中译参见《马克思恩格斯选集》第三卷，页 630—631，略有改动)

恩格斯的极度平白把转轨之前的青年马克思最担忧的一点从原始观念中排除出去了。青年马克思所担忧的就是没收生产资料的手段可能未必能产生出自由王国，反而可能产生出这个手段旨在克服的更为可怕的社会腐败。然而，恩格斯的平白恰好迎合了列宁的革命策略的需要。

的无把握性。

因此，我们可以得出结论，激进主义路线的转轨只是在必然的层面上恢复革命的张力，而没有在自由的层面上恢复革命的张力。随着时间的推移，这种转轨使得有必要以策略的范畴来解释越来越多的历史事件；这种策略性解释的延展最后不得不解释革命本身，不仅解释革命本身而且解释革命之后的历史事件。马克思主义者关于下列这些问题的争论就属于对革命后历史事件的策略性解释，如，1917 年的俄国革命是否就是期待之中的那场革命抑或只是那场革命的开端；俄国革命是否必须通过共产国际扩张为一场世界革命；在革命尚未遍及全世界的情况下，俄国革命是否安全，或者是否可以暂时在一国建立社会主义；国家要多长时间才能消亡；无产阶级专政要延续到何时；当无产阶级专政的对象——非无产阶级——不再存在之后，无产阶级专政指的是什么意思；这种专政是否作为防卫措施一直要延续到革命席卷整个世界为止等等。

然而，这个策略游戏也随着时间的推移导致了一个有趣的难题。一旦革命已经在俄国取得成功，而革命经历却并未带来圣灵降临的自由奇迹，人民群众于是渐渐开始变得难以控制了。策略的游戏可以强有力支撑那些担任着领导职务、积极地投入其中的人们，但很显然，普通群众是不会愿意仅依凭策略来度日的。革命已经发生了，这一事件的震撼世界的重要性已经深深地印在每个人心中；但是，10、15、20 年过去了，国家还是没有消亡，革命还在继续——自由王国开始显得有些尴尬了。在这个节骨眼上，必须要为正在消退的千禧年理想找到一个更可捉摸的替代性本质，于是在"祖国"里面找到了俄国传统的复兴和"苏联爱国主义"。

这样一来，新的爱国主义注入到了俄国共产主义之中。我

们可解释说，这是由原始理想的逻辑决定的，我们可以这样来理解，爱国主义乃是提供给那些不能永远生活在末世张力之中的群众的替代性启示。这样看来，在马克思主义的转轨历史之中很难说有根本性的变化。转轨的策略并未被抛弃，因为策略性的安抚物已经扔给了人民群众。至今为止，在马克思主义运动的领导阶层中，革命的张力丝毫也没有松懈的迹象。如果革命的张力消解成一种“保守的”帝国主义的民族主义政策，那么，马克思主义的转轨就到了它的历史的终点，但是我们不认为马克思主义的转轨已经到了它的历史的终点。现有资料只是显示，苏联民族主义的力量已经策略性地汇入到了由马克思主义运动上层领导所推动的革命运动之中。只有当强国的革命成功不可避免地赋予世界革命的策略以强烈的民族帝国主义色彩，并因此甚至在那些被战略家视为盟友的集团中也引起了民族抵抗的时候，这种爱国主义的消极作用才变得明显起来。①

6. 结论

我们对这一场运动的追问已经达到了其体系的终点，尽管到目前为止未达到它的历史的终点。现在我们可以总结出一些结论。

马克思主义运动与马克思的观念有延续性，其间的联系环节就是最迟在经历了 1848 年 2 月革命之后就已经发生在马克思身上的转轨。我们把马克思的转轨定义为从强调革命的最终目标转向强调为革命做准备的策略。这种重心的转移之所以可能，是由于革命的目标——也就是自由王国的建立——被设想

---

① 甚至在泛斯拉夫地区，一系列这类事件就似乎已经发生在一九四八年南斯拉夫对俄国控制的反抗之中了。

为是革命经历本身的一个结果，因而是无法准备的。可以为之做准备的只是必然王国之中的革命。为了实现这个目标，心灵的改变不是必要的，只要求助于诸如下面的这类情绪就行了：如，道德义愤、理想主义、怜悯、同情、小磨难会得到大福报的"人道主义"的微分学、怨恨、嫉妒、憎恨、提高地位的适度欲望、贪婪、破坏欲、对统治的欲望，等等。这些情绪再与道德、为自由而战、末世英雄主义、以及历史命运等结合在一起，就构成了一个具有很强的心理吸引力的混合物。从马克思主义者的观点看来，这个处方的唯一严重缺点在于它也可能被其他人模仿和运用——马克思主义者（所幸不只是马克思主义者）忧虑地发现，国家社会主义（纳粹主义）也在运用并改进它。

我们可以把转轨划分为如下这几个历史阶段：

（1）马克思自己的转轨，这在 1848 年 2 月革命之后变得明显起来。

（2）德国修正主义层面的转轨。"推翻资产阶级"变成了吓唬资产阶级（*epater le bourgeois*）的革命语言，而实际政策却变成了进步主义的改革党的政策。要不是第一次世界大战和俄国革命，马克思主义的结局有可能就是把运动改造成国家政治格局中的劳动党。激进的革命者可能就成了一个无伤大雅的宗派群体。

（3）俄国共产主义层面的转轨。1917 年的俄国革命扭转了运动的潮流，使之走向一种狂热的马克思主义。随着共产主义者在一个大国掌握政权（这种成功，不是革命发展真的到了这一步），革命的成就得到了检验。由于从自由王国的角度看，革命并没有带来真正的成就，因此不得不把共产主义的两阶段论（第一阶段，即现实的阶段可以不定期地进入未来阶段）以及作为替代性启示的苏联爱国主义融入到运动的策略之中去。

（4）俄国帝国主义层面的转轨。随着二战的结束，早在两次世界大战之间就困扰着共产国际的那个问题变得严重起来，那问题就是，共产主义运动日益地等同于俄国爱国主义。正如革命在俄国的失败可以通过苏联爱国主义得到部分的克服那样，这个难题也可以依靠激发泛斯拉夫（Panslavic）情绪来勉强地掩盖"解放"之后自由的缺乏，从而在东欧和中欧地区至少得到部分的克服。至于更远的西方广大地区，新的策略性掩盖机制尚未出现，只是以"法西斯主义"（fascism）来指称一切抵抗苏联帝国主义的政府和政治组织。

以上各阶段显示，马克思主义的转轨非常明显地从并非由它缔造的战争和革命中吸取经久不衰的力量。运动本身似乎并不具备任何种重大的革命力量，它只是通过"策略"和高度发达的政治斗争技巧而具备一种抓住由西方社会停滞和解体所带来的机会的非凡能力。迄今为止，这场运动都始终能够通过发端于运动之外的事件复兴革命张力，避开千禧年理想衰落的难题。由于革命复兴所需的这种资源依旧丰盈，转轨的进一步路线无法预测。

然而，说转轨之所以可能乃是由马克思观念的逻辑决定的，这尚不足以解释这种观念何以在西方解体的关键时刻具有如此持久的吸引力。为了确保成功，这种观念不仅必须建立在对西方社会实际状况的充分可靠的分析的基础之上，而且它也必须构成西方危机本身的一部分。只是因为这观念乃是深刻的社会历史精神疾病的表现，只是因为它把这种疾病带向了新的极端，它才能够令病态社会的大众迷狂。我们接下来要讨论这种观念的产生以及这种观念从中产生的那种疾病的本质。

二、颠倒的辩证法

通过分析置于"辩证唯物主义"名下的核心象征，我们可以很好地理解马克思的问题意识。物质的辩证法是对黑格尔的观念的辩证法的有意识的颠倒。我们在这个研究过程中数次讨论过这个颠倒的问题。它是产生于古典文明解体的晚期智者时期的一种思想模式。我们最初是在希腊智者的政治思想那里遇见它，并在介绍柏拉图的《高尔吉亚》的那一节中予以了广泛的探讨。① 它后来又明确无疑地在启蒙运动中重现，我们在论赫尔维修(Helvetius)的那一章予以了讨论。我们在介绍谢林的那一章中再次触及到这个问题，最后我们又在论巴枯宁的那一章中对它进行了研究。

马克思的情况在结构上与巴枯宁十分相似。不过，我们还是予以相当的注意，这无可否认是为了向马克思主义运动所具有的格外的政治重要性让步，而且也是为了向目前政治科学与政治讨论的总体上的可叹处境让步。辩证唯物主义在更为通俗的"历史唯物主义"的名下得到了社会的广泛接受，而且在令人肃然起敬的"对政治与历史的经济学解释"这个标签下更是受到普遍的欢迎。它不仅在马克思主义者中间受到欢迎，而且也受到了接受心理分析学的新式知识分子圈的广泛欢迎。我们已经

---

① 沃格林在这里提到的是《政治思想史》(*History of Political Idea*)原计划第四章中的一节。它最初以〈生存的哲学：柏拉图的高尔吉亚篇〉(The Philosophy of Existence: Plato's Gorgias, *Review of Politics* II (1949):477—8)为题发表，略作改动后成为《秩序与历史》(*Order and History*, Columbia: University of Missouri Press, 1999)第三卷《柏拉图和亚里斯多德》(*Plato and Aristotle*)的第二章。

到了这样一个地步，总有一天，我们会读到这样充满激情的断言：谁要是不懂得、不会运用源自于马克思的深刻洞见，谁就无权讨论政治。鉴于这样一个情形，我们也许有理由来分析马克思的辩证法。

1. 问题的表述

"辩证唯物主义"(dialectical materialism)，这个术语本身就有问题，它是一个 *contradictio in adjecto*。无论人们在对辩证法下定义时引入何种另外的限定，它始终是一个可理知的观念运动。这个概念不仅适用于思想过程，而且也适用于其他的存在领域，在极端的例子中，辩证法可以用作对整个宇宙的灵知的解释原则，把实在假定为是一个观念的彰显，因而是可理知的。黑格尔可以辩证地解释历史，因为他认为逻各斯道成肉身在历史之中。如果不认为实在是逻各斯的道成肉身，那么谈论实在的辩证法就毫无意义。因此，我们提到的这个术语就包含了一个 *contradictio in adjecto*，其中，那个引向无意义的表达式的思路还依稀可辨。我们不能随便地放下这个问题，而必须深入探究其起源。不过，从社会学的角度，我们必须清楚，这个表达式的无意义性从未令马克思主义者不安，它在俄文中被缩写成 diamat，成为了共产主义理义的神圣象征之一。

马克思自己在《资本论》第二版前言(1872)中给出了对辩证法理论的最成熟的表述。其中说道："我的辩证法，从根本上来说，不仅和黑格尔的方法不同，而且截然相反"。当他在第一版中称自己是这位伟大的思想家的门徒的时候，其实是出于对那些待黑格尔如"死狗"的庸人们的厌恶。与这类模仿者们(epigoni)不同，他想强调，黑格尔毕竟是第一位全面地有意识地叙述辩证运动的思想家。不过，

> 在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维的过程的外衣。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。

接着，马克思区分了辩证法的“神秘”形式与“合理”形态。在神秘形式上，黑格尔的辩证法成了使一切事物显得光彩的德国时髦。在合理形态上，马克思的辩证法引起资产阶级的憎恨，“因为它在对现存事物的肯定的理解中也包含着对现存事物的否定的理解，即对现存事物必然灭亡的理解”。合理的辩证法“对每一种生成的形式都是从不断的运动中”去理解，它“不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的”。①

2. 反哲学的歪曲

这个段落简洁而富有深意。首先，我们看到，马克思想要颠倒“黑格尔”，使他的辩证法重新以脚立地，这个意图乃是根源于对黑格尔形而上学的根本性的理解。观念对于黑格尔来说当然不是马克思所理解的“现实事物”的创造主，也即不是经验实在的创造主；只是就实在是观念的启示而言，观念才是“现实事物”的创造主。在黑格尔看来，经验实在中有相当一部分不属于观念的展开。正因为经验的实在与观念的实在并不同一，观念的问题才产生出来；或者我们可以用更深刻的方式来表述：黑格尔是一个哲学家，基于这样一个身份，他关心最基本的哲学问题，即实在的性质。经验实在或者是无秩序的事件之流，或者具有

---

① Marx, *Das Kapital*, 4th ed. edl Engels, vol. I, Hamburg, 1890, xvii.

一种可以觉察秩序;就后一种情况而言,实在的这种独特结构不可避免地就成了哲学家的问题,他必须区分秩序的源头和不适合这种秩序的那些因素的源头。因此,当马克思说,他的合理的辩证法让黑格尔的辩证法以脚立地的时候,他并没有描述他所做的事。在真正的颠倒开始之前,他预设的事:取消了黑格尔的实在问题。由于只有对于这个问题的回答(观念的辩证法)才是个别地属于黑格尔的,至于问题本身则是一个普遍的哲学问题,他在这个行为中照例取消了解决实在问题的哲学途径。马克思的立场不是反黑格尔的,而是反哲学的;马克思不是让黑格尔的辩证法以脚立地,他是拒绝建构形而上的理论(theorize)。

在这一点上,不可避免会产生诸如此类的疑问:马克思知道自己在做什么吗?又,如果不建立理论,一个人如何能像马克思在卷帙浩繁的著作中似乎在做的那样,做理论工作呢?这两个都是棘手的问题,需要冗长的解释才能回答。

在前面所引的前言中,马克思提到了他在"将近三十年以前"对黑格尔辩证法所做的批判性研究。如果我们阅读这些早期著作的话,就会发现马克思对黑格尔的实在问题有深刻的领会,只不过宁愿有意予以忽略而已。[①] 他批判黑格尔的观念与实在的范畴,不是指出它们是未经批判地形成,使用上没有做到前后一贯,而是以他自己的实在范畴来衡量它们,基于它们与他自己的范畴不同而谴责它们。既然马克思的实在并非黑格尔的那个实在,那么马克思自然可以令人信服地指出黑格尔的政治实在与他自己的实在在每一点上都是相对立的,这是一

① 对黑格尔辩证法的研究只有一部分以 Zur Kritik der Hegelschen *Rechtsphilosophie*: Einleitung (1843) 为题发表。主体部分 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* 曾经一直只是手稿。现在这两个部分都已经发表在 *Gesamstausgabe* 卷一中。

点也不奇怪的。令人感到奇怪的是，马克思何以会把这样一个说明当作是对黑格尔哲学的一个反驳。如果马克思已经为自己的实在范畴给出了一个批判的基础，那么这样一个说明的确可以算是一个反驳，因为在这种情况下，双方不一致的这样一个说明就可以显示出黑格尔的范畴是经不住马克思的批判标准的检验的。然而，马克思也给自己的实在理论尝试这样一个批判基础。正如马克思早期著作的编辑者们所说："他策略性地从一个非哲学的立场进行论证"；这个立场的合理性"是直接予以假定的"。

> 马克思的批判立场是对于哲学立场的一个未经仔细讨论的、直截了当的否定。仅仅依据日常用法中的所谓的实在，就取消了关于实在性质的哲学问题。①

3. 观念恐惧症

马克思对黑格尔的批判，其程序是不和谐的。马克思是否没有能力理解黑格尔的难题？这个问题必须明确地给予否定性

---

① Landshut 与 Mayer 写的导言，见 Marx, *Der Historische Materialismus*, I: xxii。可据以确定无疑地判定马克思的立场的一个段落是 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* 中论黑格尔 *Rechtsphilosophie* 的第 262 节的注：

> 真实的关系是："国家内容的提供是通过环境、奇想、地位的个人选择，以个人为中介的。"这个事实，这种真实的关系，作为表象或现象表达在思辨之中。这些环境、这个奇想、这种地位的选择，这个真实的中介只是中介的表象，真实的观念。马克思正确地发现，一切的哲学家都有篡改实在的恶习。他们就是不愿让实在独自呆着，不愿把秩序视为那呈现在普通人面前的脏乱实在的合适的、没有问题的副产品；他们不是让本质作为实在的谓词留在它的本来位置，而是有一种怪癖，把本质抽出来，使它成为一个主词。由此可见，马克思在批判黑格尔的时候，是相当清楚自己在攻击形而上的哲学的。

的回答：马克思相当理解黑格尔。那么，他为黑格尔的《精神现象学》写作这样一个详尽的评注，其目的何在？这个评注只不过是证明了一位批判哲学家的世界观不同于平常人在日常生活中形成的未经批判的、前哲学的世界观而已。马克思在干这一件大事的时候是明知道会取消黑格尔的体系的，这样说来，马克思是否在思想上不诚实呢？当他以自己的实在来衡量黑格尔的实在的时候，他是在故意地歪曲黑格尔的意图吗？对于这后一个问题，我们的回答不得不犹豫再三。这个悖论在马克思著作的编辑者们为对付这个问题所写的这一句话中表达得很清楚："如果我们可以这样来表达的话，马克思好像是故意误解黑格尔的"。① 他们不敢直接称马克思是一个"错误"——但是他们相信对这个疑问的解答可以在这个方向上找到。

他们所暗示的这个方向具有诱惑力，然而，我们在解释他的程序的时候陷入了一个真正的难题。从理性探讨的层面对付这个问题，我们会走进死胡同，我们不得不放弃这样做，而把问题转移到精神的层面上。我们已经找到了马克思的最显著的特征，那就是：他对批判性的范畴和通常的哲学怀有绝望感；马克思宁愿用前哲学的、非分析性的范畴来表达自己的观点，拒斥此外的任何术语。这种绝望感的深层原因，我们将在本章的第二节予以探讨；由于很难找到恰当的术语，我们生造了"观念绝望症"（*idophobia*）这个词来指称这个症状。

观念绝望症的狭义的定义就是对批判性范畴的恐惧。我们甚至也可以略略地超出这个狭义的定义，因为，幸好恩格斯在《反杜林论》中给我们提供了这个症状的大背景，详细地阐述了

---

① Landshut 与 Mayer 写的导言，见 Marx, *Der Historische Materialismus*, I: xxii。

马克思的反哲学立场。恩格斯反思了19世纪的新的唯物主义科学。“现代唯物主义”把历史视为人类的进化过程，并试图找到它的运动的规律。而且，它抛弃了牛顿和林耐(Linne)所坚持的自然的静止范畴，把自然视为具有可以被人发现的规律的过程和进化。在历史和自然领域，现代唯物主义是“本质上辩证的，而且不再需要任何凌驾于其他科学之上的哲学了”。对于恩格斯而言，这是决定性的一点：当科学致力于发现过程和进化的规律之时，哲学就变成多余的了。何以会得出这个结论？这并不是很清楚。恩格斯只是认定：

> 一旦对每一门科学都提出要求，要它们弄清它们自己在事物以及关于事物的知识的总联系中的地位，关于总联系的任何特殊科学就变得多余的了。

在以往的全部哲学中仍然独立存在的，就只有“关于思维及其规律的科学——也就是形式逻辑和辩证法”。“其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了”。①

针对这些句子可以提出无穷的问题。为什么一旦自然与历史的科学认识到了实在的进化性质，哲学就变得多余了？为什么达尔文时代与林耐的时代相比不太需要哲学？是不是因为一种新的有关实在的哲学取代了老的哲学？如果是这样的话，我们岂不是有了一种新哲学，而并非根本没有哲学？抑或，也许由于每个科学家自己进行哲学思考，因而不是哲学变得多余了，而是哲学家变得多余了？但是，如果把这样一种社会变迁称为哲

---

① Engels, *Hern Eugen Duhrings Umwalzung der Wissenschaft*, 10.[译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷三，页364。

学的消亡岂不是太奇怪了吗？恩格斯是否把哲学包容在科学的名义之下了？

但是用这样一些问题来为难非批判性的语言是无济于事的。恩格斯的这些句子直言不讳地表达了对哲学的绝望的恐惧和憎恨。我们甚至找到了对恐惧和憎恨的具体对象的命名，那就是“事物以及关于事物的知识的总联系”。恩格斯不愿承认批判性的范畴分析会导致承认“总联系”、承认存在秩序乃至宇宙秩序，他们的具体生存就将从属于这种总联系和秩序。我们也可以用马克思自己的话来说：总联系不能作为自治的主语而存在，让马克思和恩格斯成为它的无足轻重的谓语；如果它存在的话，也只能作为马克思和恩格斯这两个自治的主语的谓语而存在。我们的分析已经把我们带到了马克思更深的层面——反叛上帝。[①] 我们目前正在分析的是这个理论的表层，在这个层面上，观念绝望症的含义现在已经更清楚地呈现在我们眼前。它不是害怕某个具体的批判性范畴，如黑格尔的观念（Idea）；它是害怕总体上的批判性分析。在任何一点上服从于批判性的论证都可能会导致对逻各斯、对存在之构造中的秩序的承认，而对这样一种秩序的承认就会揭示出马克思的革命观念——通过革命改造人性、建立自由王国的观念——乃是反叛上帝的天国。

---

① 列宁在论马克思的那篇百科全书式论文中用许多话语表达了其间的联系，他说：“马克思坚决反对唯心主义，唯心主义总是以某种方式与宗教联系在一起。”这个句子跟在恩格斯《费尔巴哈》的一段引文后面，恩格斯在这段引文中把唯心主义者描写成这样一些人，他们认为精神先于自然而存在，并因而认为世界是被造的，而唯物主义者则是那些认为自然第一性的人。列宁补充说，唯心主义与唯物主义这两个术语的任何其他哲学用法都“只能引起混乱”。

4. 马克思的表达方式

由于马克思拒绝进入形而上的理性探讨的领域，由于批判性范畴被排除在他的论证之外，我们首先必须在某种程度上理解他在写作中实际使用的语言象征。只有当我们已经明确了这些象征的性质，我们才能够判定马克思辩证法本身的内容。

马克思和恩格斯都为他们自己创造了一种特定的表达方式：每当遇到一个需要最终搞清楚的关键点时，他们的探讨就会展开成为关于未经界定的术语之间的牵强关系的隐喻性语言。比如，我们在前面引用过马克思前言中的一个句子："在我看来……观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。"[①]这句话极精彩，给人以鲜明的印象；要是它只是即兴的口头发挥，用以隐喻性地表达在另外的上下文中经过充分批评的见解，那它的确算得上是一个妙句。然而问题在于，在马克思的全集中找不到探讨这个隐喻之确切含义的另外的上下文。我们所拥有的只是这个隐喻性的句子本身。我们面对"观念"(ideal)和"物质"(material)，却不知道这些术语表示什么。我们听说观念的东西是与物质的东西相同的，只不过是"移入了和被改造了"，但我们依然不清楚这里的"移入"(translate)和"改造"(transform)可能是什么意思。最后，我们得知这个神秘过程的场所是"人的头脑"，但我们感到困惑，马克思究竟指得是一个生理学上的大脑奇迹呢，还是指一个思想活动？他想到的究竟是某个具体个人的认识行为呢，还是指在人类头脑中的一个普遍过程呢？然而，对于那一类吞下了这个句子的鱼钩而下沉的人来说，这个句子带着令人敬畏的巨人形象，这个巨

① "Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anders als das im Menschenkopf umgesetzte und ubersetzte Materielle", *Das Kaptital*, I: xvii.

人施行了奇妙的隐喻功迹，把原本“以头立地”的辩证法颠倒过来，让它重新以脚立地。

如果我们不只是看一个句子，而是来考察在一系列句子中马克思的思想如何从更具体的问题转到终极性的一般表述，那么这种表述技巧的性质将会变得更清楚。我们以《政治经济学批判》中的一个著名段落为例，这个段落被认为是马克思用唯物主义解释历史的一个权威表述。这个段落的开头是这样的：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。”这个句子总体上是相当可靠的，马克思在另外的上下文中为其中的术语做出了一切必要的解释。“生活的社会生产”(social productions of life)指得是依靠营养等等进行生物学意义上的生殖和生命的维持。“物质生产力”是原材料、技术性知识、机器、等等。“生产关系”(Production relations)是“人类劳动与劳动产品之中的社会关系”。[①] 至于物质生产力与生产关系之间的“相适合”，马克思也在许多著作中，尤其是在《资本论》中，予以了详细解释。这个段落的第二个句子是一个定义：“这些生产关系的总和构成社会的经济结构。”这句话也是可靠的。马克思接着说：“社会的经济结构是现实基础，有法律的和政治的上层建筑竖立于其上，并有一定的社会意识形式与之相适应。”在这个地方，我们开始有疑问：何以经济结构是“现实基础”，何以社会的其他结构，如政治的结构，是上层建筑？什么是“社会意识形式”(social form of consciousness)？当它与“现实基础”相适应的时候又会怎么样呢？这些问题可以通过随

① *Das Kaptital*, I:45.［译按］中译参《资本论》卷一，页96。英译与中译略有不同，此处依据沃格林英译。

后的一个句子得到部分的解答："物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。"但是这个答案显示，我们正在走进不可触摸的隐喻之中。经济结构是基础，而其他结构是上层建筑，这一点已经得到证明是对的了，因为基础结构"制约"着其他结构。但是"制约"(conditioning)是什么意思呢？这个术语好不容易在更前面的一个表述中得到说明：政治形式"根源于"物质的关系。正当急需批判性澄清的时候，马克思的典型的表达来到了："不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。"我们遇到了"存在"(being)、"社会存在"(social being)、"意识"(consciousness)这几个含糊的术语，它们之间的关系不再是"制约"，而是"决定"。

马克思的这个经典段落绝妙地显示了从具体的经济学与社会学问题向气势恢宏的、带着非批判性象征的豪言壮语迅速推进。让我们再次强调，这个句子虽然没有精确的理论意义，然而却洋溢着革命激情，很容易使人们确信，解决一切社会问题的方案现在已经找到了。我们还要再次强调，马克思的全集中找不到任何有助于确定"存在"与"社会意识"这类术语之确切含义的注释。这个精彩表述不是讨论的开始，而是从原则上终极了一切讨论。读者现在将会更清楚地明白，何以对马克思学说进行批判性分析是很困难的。

5. 幻影式的思辨

尽管在历史唯物主义理论中并没有形而上的理论性的内容，但里面显然还是有名堂的。马克思讲的话不是理论，但也绝非莫名其妙的胡说。我们必须回到那个悖论式的问题：一个不建构形而上的理论的人是如何表达他的理论呢？我们再次碰到了术语性的难题。为了方便地指称我们刚刚分析过的这种非理

论性表述中的理论活动，我们生造了一个词：幻影式的思辨(Docetological Speculation)。这个术语包含下列含义：(1)这种类型的思辨具有理论的表象(dokesis)，没有理论的实质；(2)在沉湎于此种思辨的思想家本人的意识中，这种思辨是真正的思辨；(3)它历史地预设了真正的逻各斯哲学的存在，是真正的逻各斯哲学提供了可以被翻译成幻影形式的主题。

有了这个新术语，我们现在就可以来考察马克思的颠倒的第二步，即改造黑格尔思辨。那些依赖马克思有关"颠倒辩证法"、"使之以脚立地"之类的隐喻的人们很容易忽视这一个步骤的重要性。即便它被颠倒过来了，黑格尔对于历史的灵知(gnosis)，包括观念的运动，依旧丰富完整地呈现于其中。马克思，如黑格尔那样，发展出了一套观念的哲学。人们甚至不能说他已经颠倒了观念与实在之间的关系，因为他的"物质"不是黑格尔的实在，他的"观念"(ideal)也不是黑格尔的观念(idea)。有人把历史唯物主义庸俗地误解成这样一个洞见，即人类有天赋才能去找到增进物质性的(经济和政治)利益的充分理由；马克思的隐喻也助长了这个印象，但是如果就此采纳对历史唯物主义的这种庸俗误解，那是不公平的。要是我们认为这样的智慧就是马克思主义的实质，就是它对黑格尔辩证法的本质进行否定的实质，那么，马克思主义及其革命战斗力所唤起的兴奋就令人费解了。那也是不公平的。马克思不庸俗，而黑格尔也并非不熟悉这种基本的心理机制，并且也从不否认它们。就这样，黑格尔的灵知得到了马克思的保留，历史——如我们在第一部分所看到的那样——仍然是"观念的逻辑"——自由王国的实现。

对黑格尔灵知的幻影式改造可以在更为散漫的恩格斯所写的几个段落中得到清晰的显示。为了改造黑格尔的灵知，恩格斯必须首先接受它的问题。他赞扬黑格尔，因为他自己也专注

于可理知的历史秩序。在他的体系中,历史不再不是最好予以遗忘的一系列无意义的暴力事件,相反,它是人类发展的过程,思想的任务就是要揭示出这些表面的偶然性背后的秩序。黑格尔没有完成这个任务,但是他提出了这一思想任务,因而拥有“划时代的功绩”。他的体系之所以失败,是因为它受到了一个内在矛盾的困扰。一方面,它视历史为发展过程,“按其本性来说,不能通过发现所谓的绝对真理找到它的思想结论”。另一方面,它又坚持认为“它就是这绝对真理的全部”。

> 一个关于自然和历史的无所不包的、一劳永逸的知识体系,是同辩证思维的基本规律相矛盾的;但是这样说决不排除,相反倒包含下面这一点,即对整个外部世界的有系统的认识是可以一代一代地大步前进的。①

这个段落是思想混淆的一个极好例子,唯有在这种混淆之中,幻影式思辨才能茁壮成长。恩格斯批评黑格尔,说他想把历史解释成目前已经完成的观念的展开,这个批评是对的。从我们已经充分探讨过的那些理由看来,历史的总体意义只能构想为一个超验的剧本,而不能构想为一个在经验时间中达到终点的俗世剧本。这就是这种历史灵知的缺陷,在历史还在继续这一事实面前,它不可避免会遭到挫败。从灵知解释的理论缺陷及其事实上的失败出发,我们可以进一步达到这样一个洞见:绝不能把历史的经验过程解释为一个观念的展开。

然而,恩格斯却不是这样来论证的。首先,当他说,历史的

① Engels, *Herrn Eugen Duhrings*, 9. [译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷三,页363。

过程“按其本性来说，不能通过发现所谓的绝对真理找到它的思想结论”时，他是误解了黑格尔。恰恰相反，发现绝对真理乃是找到历史的思想结论的唯一途径；但是由于：(1)这是唯一途径，(2)历史的经验之流尚未终结，因此“绝对真理”必须保持其超验性。灵知的缺陷就在于超验真理的内在化(immanentization)。如果恩格斯这样说，内在化的思想结论不能终止历史之流，因而绝不能用于解释历史，那他就说对了。那么，恩格斯的表达有什么好处呢？他的论证的第二个部分显示了其中的好处：经验实在具有类似观念之展开的那种意义，却无需负担观念之展开的结论。从理论上来说，意义唯有当其在想象性的预期中终于有了结论之时才可以称其为意义。不过，这就是该论证的目的：黑格尔的作为观念之展开的实在被取消了，而经验实在却像一个观念那样具有了意义。由此，我们触及到了早期马克思“可以说是故意地”误解黑格尔实在问题的更深层动机：通过以经验实在取代观念实在，马克思和恩格斯就可以赋予实在以观念的意义，而无需面对观念的形而上学所带来的问题。

这种不清晰的总结性思想杰作是这样一个命题：一个关于自然和历史的无所不包的、一劳永逸的知识体系，是同辩证思维的基本规律相矛盾的。通过混淆经验实在与黑格尔的观念实在，观念的辩证法现在已经被拉入到经验实在之中。既然经验实在是一个开放之流，辩证法也必须是开放的。哲学家就像学童一样，被远远地落在后面，幻想着辩证意义的体系必将封闭。我们终于到达了这种导致“辩证唯物主义”之 *contradictio in adjecto* 的混淆的尽头。同时，这种混淆把形而上学体系误解成了一个经验知识的体系。恩格斯很一贯地坚持这种混淆，在结束论证时断言：取消形而上学式的结论并不会排除经验意义上的系统知识取得进步的可能性，相反，知识体系将会在未来大步前进。

在这个当口，读者可能会自问，恩格斯是否太过分了，他的论证是否反而使他的目的落空？他确乎取消了黑格尔及其形而上学，但是他似乎也到达了一个朴素的科学进步观，在适当的时候也将会使马克思的体系过时的。当然，这不可能是恩格斯的本意，读者也不必担心，在恩格斯所进行的这种愉快的混淆中，这类难题只要通过忘却就可予以克服。当恩格斯再次继续这个思路时（约一百多页后），我们已经到了论述经验实在之辩证法的幻影式思辨当中了。历史的进程是自由的实现。黑格尔是正确理解自由与必然之关系的第一人。他知道自由就是对必然的洞见。"必然性只有当未被概念所把握的时候才是盲目的"。那么历史究竟是否黑格尔意义上的逻各斯的实现呢？但恩格斯并没有回到形而上学。他的逻各斯是对自然规律的认识，以及基于这种认识"有计划地使自然规律为一定的目的服务"的可能性。自然规律不只是指外部自然的规律，而且也指那些"支配人本身的肉体存在和精神存在"的规律。"因此，意志自由只是借助于专门知识（Sachkenntnis）作决定的能力"。这个表述会把逻各斯缩减为手段—目的关系的理性（rationality），而什么是真正的理性（reason），这些目的本身又是什么，则依然成问题。关于自由与必然相会合的理论可以解决目的的问题。"人对一定问题的判断越是自由，这个判断的内容所具有的必然性就越大"。犹豫不决是以不知为基础的，选择的自由恰恰是不自由，因为在犹豫不决中，人正好被应该由他支配的对象所支配。"因此，自由就在于根据对自然界必然性的认识来支配我们自己和和外部自然"。[1] 人的自由随着技术发明而进步。在人类社会

---

① Engels, *Herrn Eugen Duhrings*, 112. [译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷三，页455—6。

初期发现了摩擦生火，在到目前为止的发展的末期发现了蒸汽机。蒸汽机是所有那些以它为依靠的巨大生产力的代表，唯有借助这些生产力，才有可能实现这样一种社会状态，没有阶级，不必为生存资料担忧；蒸汽机给人以"真正的人的自由、那种同已被认识的自然规律和谐一致的生活"的盼望。逻各斯的道成肉身已经成为实践知识的进步，以至于实践知识的体系吸收并消解了人的生存奥秘；蒸汽机取代了拯救者基督成了未来王国的盼望。

恩格斯的思辨具有特别的意义。由于他全然拒绝形而上的思想训练，因此能够把西方解体的各种趋向都联合编织于其思辨之中，从而显示出这些趋向之间的内在联系。

（1）让我们先来澄清幻影式思辨的路线。攻击黑格尔体系的结论性（conclusiveness），究其实质，就是攻击这一类哲学。一旦把辩证法落实到经验实在的领域，恩格斯就登上了他自己的思想结论。历史的经验潮流不是不确定地走向不可预测的未来，而是走向一个自由与必然相会合的终点。就思想结论这个因素而言，马恩的灵知与黑格尔的灵知的不同只是在于，马恩把此世的思想终点略略地推向了未来，以便为革命剧变留下空间。

（2）然而，由于从黑格尔那里取来的只是"思想结论"的形式，而非其实质（即逻各斯的运动），因此实践智慧就成了运动的载体。在幻影式思辨的进行中，恩格斯显示了令人钦佩的一贯性。马克思是通过他的改变人性的革命性"飞跃"的观念来解决自由问题的。我们将会看到，马克思的这一思路在恩格斯的漫谈之中也不是完全没有，只是被塞进了另一个上下文之中。在我们所分析的这个上下文中，恩格斯相当认真地在实践的层面上来解决人的生存问题。在这个方面，他把我们在达朗伯（d'Lembert）和狄德罗（Diderot）的《谈话》（*Discours*）中观察到的几种趋向引向了它们的逻辑结论。精神的生命和 bios theo-

retikos（理论家的生命）不只是被恩格斯推入到背景之中，而是被干脆地取消了。人只要达到对外部世界的完美知识就可以得到自由；有了完美的知识，那造成了犹豫不决的目的问题也将消失。恩格斯把一切关乎人的知识纳入对外部世界的知识，[①]从而再次相当一贯地达到了这个立场。精神体验作为自治的秩序之源被取消了，它被吸收到了“外部的”经验知识之中。列宁（常常依据恩格斯而不是马克思）看到了这一点的重要性，在论马克思的那篇百科全书式论文中赞扬恩格斯把康德的未知但是可知的“自在之物”（thing-in-itself）转变成“为我之物”（thing-for-us），把事物的本质转变成“现象”。作为百科全书派的最后结果（a last consequence of the scandal of the *encyclopedistes*），摧毁人的原有本性成了公开的纲领。

（3）尽管恩格斯赋予他的思辨以思想结论，但他还是可以愉快地预期敞开的进步空间。尽管结局是预知的，但是我们还是会有科学的一代一代的大步前进。我们也可以找到恩格斯的这种偏好的具体来源。在“自由就是对人自己及自然的支配”这个表述中，读者可以认出 Littre 用于定义“*le tout de la civilization*”的那个表述（第三章第二节（2））。在马克思和恩格斯的综合体中留下了圣西门和孔德的强烈印记，特别是在恩格斯身上，我们可以发现对以密尔（Mill）和立特（Littre）为代表的自由思想的实证主义（liberal-intellectual）的偏好。正如在理解马克思主义运动时不可忽视百科全书派的背景那样（这个背景不仅强烈地显示在恩格斯身上，而且首要地显示在列宁的《唯物主义和经验批判主义》中），自由的和实证主义的资源也值得注意。正

---

① Engels, *Herrn Eugen Duhrings*, 112. [译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷三，页 456。

如我们在讨论实证主义的内部发展时所详细解释过的那样：那些引起雪崩的人不能够随意地止住由他们引起的破坏性的雪崩，在已经造成足以让他们高兴的破坏之后，雪崩仍会继续。

读者们也许又会发现，恩格斯尽管拥有幻影式的灵知，但是他还是用经验的进步把“思想结论”稀释得太淡了。我们知道终点，但是在终点到来之前似乎还有一个不确定的非革命性进步的时期。读者们不必担心，恩格斯所写的书中有足够的空间来处理这类问题。尽管恩格斯在幻影式思辨的主要思路中已经把人的存在消解成一个实践知识的体系，但是在另一个场合，恩格斯又关注起伦理问题。他谈到了在不同的经济制度的基础上产生的各种道德体系，有基督教的封建的道德，有现代资产阶级的道德，有未来的无产阶级的道德。在当代社会至少有这三种道德理论同时并存，它们的存在证明了绝对伦理的不可能性。

> 我们拒绝想把任何道德教条当作永恒的、终极的、从此不变的伦理规律强加给我们的一切无理要求，这种要求的借口是，道德世界也有凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则。①

这句话一下子就把道德真理全部给取消了。不过，恩格斯虽然看不到终极的道德真理，却拥有偏爱某种道德体系的标准。他之所以能够获得这样的标准，是因为他把道德体系的终极性（ultimacy）理解为它最终在历史中的流传。一个体系包含越多“有希望长久保持”的因素，那它就越好；无产阶级的道德体系就

---

① 对善恶的讨论见 Engels, *Herrn Eugen Duhrings*, 88—90. [译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷三，页434—46。

是最好的体系，因为它现在代表着从现在进入未来的变革。然而，即便这种无产阶级的道德体系也是不完美的，因为它反映了无产阶级的阶级现状。只有经过革命之后，随着包括无产阶级在内的阶级的消亡，一种超越阶级对立甚至超越对这种对立的回忆的“真正的人类道德”才成为可能。我们现在正处于“这一场社会革命的前夜”，在这种处境下去宣扬这一种或那一种阶级道德体系是特别愚蠢的，因为这些阶级道德将在我们今天尚无法见到的真正的人类道德来临之前被一扫而空。因此，当我们欣赏着各方面的巨大进步的同时，我们是处在一场革命的前夜，这场革命将实现进步的目标而达到进步的终点。在他的思想的这个阶段，恩格斯又恢复了他的灵知的革命激情。他还愉悦地进入到了一种相对于他的幻影式思辨本身而言似乎多余的道德之中。他丢掉的唯一因素就是马克思的担忧（我们从未在恩格斯那里发现这种担忧）：革命的第二天，心灵的改变并没有发生。

6. 颠倒

对于颠倒这个问题本身，我们可以简略地予以讨论。我们的分析已经表明，马克思对黑格尔辩证法的颠倒乃是一个复杂的动作。我们前面已经讨论了反哲学的攻击及其特殊的语言表达方式。反哲学的攻击导致了实践性的经验实在的确立，这个动作的这第一个阶段不是对辩证法的颠倒，而是概念恐惧症对普遍的哲学问题的摧毁。在新的表达方式中，也没有颠倒任何东西：黑格尔的灵知被整个地翻译成了幻影式思辨。技术意义上的颠倒发生在第三个阶段，在这个阶段中，前两个动作的结果被理解为是从本体论等级体系的底部来解释存在王国。关于这第三个阶段，我们可以从略，因为，除了确信这的确就是他的目的之外，马克思几乎没有就此说过什么话。

他的这个计划的执行可能涉及到了文化哲学。首先，他必须解释文化现象的本质；其次，他的任务是要指出，这些现象可以用他认为是存在之底部（bottom of existence）的东西（如物质）来加以解释；最后，他有必要解释这存在的底部是什么。就原则而言，这整个计划无非就是前面分析过的那个纲领：存在决定意识。

除了这个原则性的纲领之外，只有关乎他称之为"意识形态"（ideology）的文化领域的少量几个段落。其中最有名的一个段落出现在《政治经济学批判》中。① 马克思谈到了始于经济领域随后在"上层建筑"领域引发相应革命的社会革命。

> 在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。

就从这个句子所能引申出来的意义而言，它似乎只是暗示：文化没有别的内容，唯有对产生于经济领域的冲突的解决。对于这样一个命题，我们只能如此回应：非也！②

---

① *Kritik der politischen Oekonomie*, ed. Kautsky, 1v. [译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷二，页33。

② 在恩格斯的《反杜林论》(*Anti-Duhring*, 83)中，我们看到了这个句子："社会关系、法的形式和政治形式，及其由哲学、宗教、艺术等等组成的观念的上层建筑"。([译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷三页429)恩格斯在此似乎是把法的形式和政治形式与经济形式一起归入"建筑"，而把"上层建筑"界定为哲学、艺术、宗教等。他在此究竟是否真得与马克思有分歧，这是值得怀疑的。鉴于总体上的混乱，几乎没有必要去探究这类不精确的界定。

有关存在之底部的最有趣的一个段落是《资本论》中讨论技术问题的一个注脚。[1] 马克思为迄今还没有一部考证性的工业史而感到遗憾。社会人的生产器官的形成史值得受到像达尔文关注动植物机体历史那样的关注，因为这些人的器官是"每一个特殊社会组织的物质基础"。而且，写作这样一部历史比写作相应的动植物的器官史更容易，因为，"如维科所说的那样"，人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的。技术"揭示出人对自然的能动行为，人的生活的直接生产过程，从而人的社会生活关系和由此产生的精神观念的直接生产过程"。到此为止，这个注脚主要还是存在与意识原理的另一种表述，其中唯一值得注意的是维科奇怪地作为历史唯物主义的祖先出现。但是接下来，这个注的内容就值得争议了。

> 甚至从这个物质基础中抽象出来的宗教史，都是非批判性的。通过分析找出宗教幻象的世俗核心，比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义的方法，因而也是唯一科学的方法。那种排除历史过程的、抽象的自然唯物主义的缺点，当它的代表敢于越出自己的狭隘的专业范围时，就在他们的抽象的和意识形态的观念中显示出来。

马克思所批判的似乎是一种心理化的历史(psychologizing history)，它是通过揭示世俗动机来解释宗教的。马克思把自己的历史唯物主义与这种抽象的唯物主义区分开来，作为唯一科

---

① *Das Kapital*, I:335, n. 89.

学的方法，要从经济条件出发来理解宗教。这个表述的意义在于澄清马克思的意图，但他并没有在执行这个纲领方面向前迈进一步。

最后让我们来引用恩格斯的一个段落，其中至少做出了要对这种颠倒进行形而上学表述的一个姿态。在《反杜林论》中，恩格斯说：

> 世界的统一性并不在于它的存在……世界的真正的统一性在于它的物质性，而这种物质性……是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展所证明的。①

也许我们可以善意地从这个句子中抽出这样一个洞见：为了成为一个体系，历史唯物主义在其原理之中需要一个理论性的基础。

7. 结论

震撼世界的就是这些观念。

三、观念的起源

马克思革命观念的起源尚有许多不清楚的方面。马克思的早期著作于1932年才发表，时日尚浅，未足以对它们做出真正透彻的分析。我们在前面引用过的那些有关这个专题的文献已经澄清了许多细节，我们也心怀感激地利用了它们的结论；但我们仍然迫切需要一个全面的研究。眼前的这部"观念史"也不是

---

① 《反杜林论》，[译按]中译见《马克思恩格斯选集》卷三，页383。

写作这样一个专题的适当场合。我们所能做的只是强调早期马克思的某些动机，我们认为这些动机对于他的立场的形成具有根本的重要性。读者们要注意，虽然在形成画面的时候，我们是把整个马克思的早期著作都考虑在内了，但是其中有大量的分枝在我们的分析中甚至并未触及。

1. 灵知反叛

马克思思想的独立运动的出发点似乎是从黑格尔那里继承来的灵知立场。具体地说，马克思的灵知表现在这样一个信念之中：发生在经验自我的意识之中的思想运动乃是理解宇宙之知识的终极源泉；精神的信仰与生活作为灵魂中的独立的秩序之源被明确地排除了。而且，这个立场在一开始就伴随着一种反叛宗教的态度，因为宗教承认 *realissimum* 存在于人的意识之外。这是出现在 1840 至 1841 年博士论文中的马克思的立场。[①]

在前言中，他批判了普鲁塔克（Plutarch）的"神学化思想"（theologizing intellect），说他竟敢批评像伊壁鸠鲁（Epicurus）这样的哲学家。马克思反对这样的傲慢，要捍卫哲学的"主权"（sovereignty）。

> 哲学并不保密。普罗米修斯的告白——"总而言之，我憎恨一切神灵"——就是它自己所特有的告白，就是它自己对天上地下一切不承认人的自我意识是至高神的众神灵的判决。没有人可以嘲笑它。

---

① Marx, Uber die Differenz der demokratishen und epikureischen Naturphilosophie《论德谟克利特和伊壁鸠鲁自然哲学的差异》, in *Gesamtausgabe*, vol. I/I.

对于哲学而言，人的自我意识就是神，“普罗米修斯就是哲学史上第一位圣人和殉道者”(同上，页 10)。

在论上帝之存在的一个注释中有关于这个主题的详细阐述。[①] 上帝存在的证明在逻辑上是毫无价值的，而且也是不能切中要害的。一切神灵，无论是希腊的还是基督教的，就他们是人生中真实起作用的“真实力量”而言，都是真的存在的。如果把神想象成是真实的，那他们确实就会在信者的心灵中起作用。不过，他们是一些主观的观念，他们在这些主观观念不被接纳的地方是不起作用的。“把纸钱带到一个不懂得用纸的国家里面去，那儿的人们都会笑话你的主观观念。带着你的神到一个信奉其他神的国家里面去，那儿的人们会证明你是受了想象和抽象的祸害。”“某个国家对于某个外来的神而言，乃是一个理性的国家，是这个神不存在的地方。”马克思对上帝存在之证明的用处的看法，更清楚地显示出了有理智的自我意识的终极性所包含的隐义。如果说上帝之存在的证明无法证明上帝的存在，那它们至少将证明人的自我意识的存在，事实上，它们正是意识的“逻辑说明”(logical explication)。比如，在本体论证明中，那个凭直觉被看成是上帝观念之来源的存在(being)，其实不是上帝，而正是自我意识。在这个意义上，证明上帝存在的一切证据事实上是上帝不存在的证据。对路的证明应当是这样的：“因为自然的组织是如此糟糕，因此上帝必然存在”，或者说“因为这个世界是不合理的，因此上帝必然存在。”但是这样的表述不是意味着“神为这样一个人而存在，在这个人看来，世界是不合理的，

① 这是博士论文附录中的一个脚注，这个附录的题目是 Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie。这个附录本身已经遗失。Marx，《论德谟克利特和伊壁鸠鲁自然哲学的差异》，同上，页 80。

因而他自己也是不合理的"吗？除此之外还能是什么意思呢？马克思用一句话总结了这些思考的结论："神没有理由存在"（同上，页 81）。

因此，意识的主权与反有神论的反叛是在一开始就有的。它们作为动机进入到了马克思对由黑格尔体系造成的哲学处境的反思之中。在黑格尔与亚里斯多德的哲学体系中，哲学"封闭自身成为一个完整的、全体的世界"，像这样的体系乃是哲学中的"节点"（nodal point），它们中断了哲学的直线发展。要在沉思中来进一步完善这样的体系是不可能的，其继承者将转向哲学实践和对时代的批判。

这是一个心理规律，当理论思想完全自由的时候，会转化成实践的能量，并且将反对那独立于它而存在的世俗现实。（同上，页 131）这样一种半沉思半行动的景观在后亚里斯多德和后黑格尔的哲学"履历"中都没有发挥过启发作用。不过，当后继者（*epigoni*）的表现不佳的时候，这样一种处境不可避免了。[①] 一旦人的自我意识完全具体化在这样一种体系当中，他就无法再回到非理性的信仰。[②] 从后继者的这种哲学与世界之间的半

---

① 这样一个洞见决定了他的博士论文的选题。马克思对后亚里斯多德哲学感兴趣，因为它们刚好与他自己的后黑格尔的处境相平行。在那个附录脚注中明白提及这一点。同上，页 131。

② 马克思把中世纪的宗教文化描写成"非理性得到实现的时代"（同上）。在这个论证之中藏着马克思思想的论断。当哲学思辨变得完全"具体化"之后，也就是说，当对宇宙的激进的灵知主义解释像黑格尔那样陷入僵局的时候，精神实在论者所能做的唯一的事就是停止灵知，回到灵魂中的原初的秩序之源，即信仰的体验。马克思认为自己所从属的那个"必然性"不是来源于哲学的处境，而是来自于他邪灵般地反叛上帝这一事实。参：Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (New York: Cambridge University Press, 1972); Leonard Wessell

心半意的妥协出发，只能走向哲学的完全屈服以及对于世界的激烈“批判”。“在雅典面临毁灭威胁的情况下，西米斯托可斯(Themistocles)劝雅典人完全地撤出雅典，在海外新的环境中创立一个新的雅典。”①显然，早在博士论文之前马克思就已经明了这一步骤的确切本质。至少，在马克思写给他父亲的一封信中(1837 年 11 月)，我们可以发现这样的暗示，旧的信仰已经动摇，必须把“新神”供奉在祭坛之上。马克思(19 岁时)已经从唯心主义哲学转向了“在实在本身之中寻求理念。……以前神灵居住在地球的上方，现在他们已经成了地球的中心”。②

凭借人类行动把逻各斯化身在世界之中，通过这一令人着迷的纲领，反叛态度发挥了历史影响。在黑格尔那里，逻各斯(理性)自身化身在实在之中，哲学家可以通过反思发现其彰显。他的历史哲学就是对于观念在实在中的真实展开的一个反思。观念的展开绝不可能成为人类行动的目的。我们应当特别注意，黑格尔把历史伟人定义为一个其行为符合观念运动的人，但这个定义绝不是让人有意地符合观念运动而成为历史伟人一个良方。不过，马克思关注于其中的正是这种颠倒。黑格尔的灵知是沉思的，马克思抛弃了沉思，把灵知转变为行动。

我们很熟悉这种案例。我们在谈到中世纪晚期和文艺复兴时期的圣灵附体的安慰者(*Paracletes*)时已经予以充分地探讨；③在谈到孔德的人的启示时，又研究了它在现代的充分发

---

① “Uber die Differenz der demokratischen und epikureischen Natur-philosophie,” in *Gesamtausgabe*, I/I: 132.

② *Der Historische Materialismus*, ed. Landshut and Mayer, I: 7. 英译见：Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx*, 40—50.

③ Vol. IV, *Renaissance and Reformation*, Part Four, chap. 3, “The People of God”, § 10e.

展。基督教意义上的逻各斯甚至在黑格尔那里就已经稀释成了观念，而马克思本人也是反宗教的，但是这一切都无法掩盖这个事实：马克思是中世纪宗派式的圣灵附体的安慰者（*Paracletes*），是一个逻各斯成肉身的人，通过他在世间的活动，人类将普遍地成为盛装逻各斯的器皿。

不过，对这样一个刻画必须予以限定，因为马克思认为逻各斯不是降临到人身上的一个超验的灵，而是在历史过程中实现的人的真正本质。人，即真正的人，必须从一直束缚着他的历史羁绊中"解放"出来，以达到他在社会生存中的完全自由。人的真正本质，他的神圣的自我意识，作为酵素存在于世界之中，以富有意义的方式推动历史前进。到了某个时刻，这个本质会爆发——开始是在一个人身上，随之在一小撮人身上，最后大革命将会带来真正的人的充分的社会实现。这个大爆发的观念在根本上是与孔德的观念一致的，在孔德那里，实证精神首先是通过个人的冥想实现在个人身上，随后是这种个人的创新扩张为社会的更新。马克思与孔德的一样，存在于人的自我神圣化和自我拯救；人的自我意识的内在于世界的逻各斯取代了超验的逻各斯。在症状上表现为反哲学和绝对（观念）恐惧症的东西，必须在理性上理解为内在意识对世界之精神秩序的反叛。[1]

2.《费尔巴哈提纲》——新唯物主义

这就是马克思观念的核心。关于这个核心本身，马克思有反复的、详细的阐述，而在这个核心之外，则展开了更为冗长的

---

① 附带提一下，这也清楚地说明了何以与马克思主义者或实证主义者的"讨论"是无意义的了。如果一个病人的病因在于否认逻各斯的秩序，那我们是无法与他进行理性的对话的。

细节。我们将局限于表述几篇最集中地讨论这个纲领的文章。我们先来思考《费尔巴哈提纲》。①

《费尔巴哈提纲》的重要性主要在于它提供了一个简明的字典，可以让我们把马克思的术语与传统哲学的术语对照起来。关于哲学与这种新的反哲学之间的冲突的根本问题，提纲第 11 条告诉我们："哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改造世界"。这个句子是理解整篇提纲的一个关键。如果"解释"与"改造"之间的对立只是涉及亚里斯多德关于理论与实践之间的传统划分，那么这种对立没有什么意义。哲学家当然解释世界，因为解释世界正是 *bios theoretikos* 的功能；不能因为与改造世界无关而贬低理论的解释功能，因为没有人认为冥想可以取代实践，或者实践可以代替冥想。况且，人能够"解释世界"，却不能够像解释世界那样地去"改造世界"，人只能活动在世界"之内"。然而，这个术语却揭示出了马克思的意图，把只有在冥想中才有可能的那种对于世界的态度贯彻到实践中去。马克思的"实践"改造了"世界"，因为这个世界被理解为存在之流，观念与理性在其中具体地流趟。逻各斯不是灵魂与世界的不变的秩序，可以在超脱世界的冥想中发现；它是在世界之间辩证地运动着的观念，我们只能通过实践融入到它的历史的具体的运动之中才能把握这运动着的观念。我们可以说，马克思的"实践"乃是与我们前面讨论过的那种幻影式的思辨呼应。

这个"世界"是具体的历史之流，人的生命在本质上是社会性的，它是历史之中的人类生命的一部分。除了社会性的、

① 在这个标题下是马克思的两页笔记，其中有十一个论费尔巴哈的命题。见 *Gesamtausgabe*，5:533—35（*Marx-Engels Reader*，ed. Tucker，143—45）。

历史性的人类世界的命运，人并没有那种宗教意义上的灵魂的命运。从这个立场出发，马克思批判了费尔巴哈，认为费尔巴哈虽然把宗教视为人的虚幻的构造，从心理上予以消解，但他仍然坚持个人的本性是这种幻觉的产生者。在费尔巴哈看来，神是想象的主体，是人的思想的投射，在它身上被赋予了人的最高价值。“绝对存在，人的神，乃是人自身的存在”。神是“人的镜子”，在神的身上，人投射了“他的最高级的思想和最纯洁的感情”；因此神是“人的本质”。历史的伟大转折点将要到来，当“人们意识到人的唯一的神就是人自己。……Homo homini Deus！［瞧这人神］”

> 神的幻像应当放下，人必须收回那些他投射到神圣的、超自然存在中去的那些东西。①

对于这一切观点，马克思是衷心地赞同。他所不满意的是费尔巴哈“把宗教本质消解成了人的本质”（提纲 6）。人的本质，个人的“宗教情感”，是并不存在的一种抽象（提纲 6，7）。费尔巴哈把“孤立的”个人视为宗教幻觉的创造者。然而个人并不没有“人的本质”，在实际上，它是“社会关系的总和”（提纲 6）。“宗教情感”本身是社会的产物，个人之所以有宗教的感受，是因为他“属于一定的社会形式”（提纲 7）。费尔巴哈正确地看到了创造超自然神圣存在过程中的“宗教上的自我异化”，以及随之而来的世界被二重化为宗教世界和世俗世界这一事实。他确实已经“把宗教世界归结于它的世俗基础。”但

---

① 关于费尔巴哈的见解，见 Lubac，*Le drame de l'humanisme athee*，23ff.，及脚注中的书目。

是他还没有看到最为重要的一个问题："世俗基础使自己从自身分离出去，并在云端把自己固定为一个独立王国"必定是有原因的。这个奇特的过程只能通过"世俗基础内部的自我分裂和自我矛盾来解释。"费尔巴哈的分析还不够深入。世俗基础内部的矛盾本身必须"在理论上予以领会，并在实践上使之革命化"（提纲 4）。

在澄清了实践的含义之后，我们必须来读一句总结性的话："社会生活在本质上是实践的"（提纲 8）。我们不能把社会生活的实践误解为是寂静独处的冥想生活的基础。它的意思是：一切生活都是社会的，不存在寂静独处的维度。一切生活都是实践的，不存在亚里士多德意义上的那种冥想的合法维度。因此，"一切在理论上引致神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决"（提纲 9）。马克思以极大的热情来封闭生存性的实践，防止它偏向冥想，他明确地谴责任何通过教育来改变社会的尝试。这种尝试没有看到教育者本身必须受教育，它会使社会分裂成两个部分，其中的一个部分会以一种奇怪的方式凌驾于另一部分之上。环境只有通过人的行动才能改变；而改变与行动是重合的，因此在事实上，环境的改变乃是一种自我转变，这种自我转变正是那个必须被理解为"革命实践"的过程（提纲 3）。那种认为认识与道德行为之主体不同于认识与道德行为之客体的观念必须被取消；主体本身必须被视为是"客体性的"，而人的活动必须被视为是"客体性的活动"。另一方面，实在不能被设想为是主体的对象，而应当被设想为是"人的感性的活动"（提纲 1）。用传统哲学的话来说，革命实践被定义为一个生存之流，主体在其中客体化，而客体在其中主体化了。这就是马克思的"新唯物主义"的立场；这就是"人类社会或社会的人类"的立场，不同于那种只认可个人和市民社

会的立场(提纲 9,10)。[1]

3. 对天国的批判与对尘世的批判

马克思的批判性实践始于对宗教的批判,继而进入对政治与经济的批判。对于第二阶段的问题马克思在《黑格尔法哲学批判》中予以了系统的表述。[2]

> 对宗教的批判最后归结为这样一个洞见:对于人而言,人是最高存在;这个洞见隐含着这样的绝对命令:必须推翻一切使人受侮辱、受奴役、受遗弃、受蔑视的关系。([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页 9—10)

"对宗教的批判是其他一切批判的前提"。人曾经在"天国这一幻想的实在中寻找超人",而找到的只是他自身的反映。现在他认识到他自己就是超人,他将不再满足于承认自己是非人,他以前相信自己是非人。

> 人创造了宗教,而不是宗教创造了人。……宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。

但是这个人(针对费尔巴哈!)不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。"人就是人的世界",就是国家、社会。这个社会的世

---

① 对《费尔巴哈提纲》的一个完全不同的解释,参 Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (Lodon, 1936), 272—307.

② Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (1843,《黑格尔法哲学批判导言》), in Gesamtausgabe, I/I:607.

界产生了宗教,“一种颠倒的世界意识,因为这个世界就是颠倒的世界”。宗教是这个颠倒世界的“总理论”。它是人的本质“在幻想中的实现,因为人的本质不具有真正的现实性。……反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争”。宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息——“它是人民的鸦片”([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页1—2)。

废除宗教是革命的开始而不是结束。现在必须以“现实的幸福”取代“人民的虚幻的幸福”。撕碎“锁链上那些虚幻的花朵”不是要人依旧戴上“没有幻想没有慰藉的锁链”,而是要人扔掉锁链,采摘新鲜的花朵([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页2)。[1] 从幻想中醒悟过来的人将恢复他的理智,“围绕着他自身这个真实的太阳转动”。由于“真理的彼岸世界”已经消逝,“历史的任务”就是要确立“此岸世界的真理”。“对天国的批判变成对尘世的批判”,对宗教与神学的批判变成对“法与政治的批判”([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页2)。

4. 西方政治与德意志激进革命

当马克思着手批判法与政治的时候,他不是批判现实的制度,而是批判黑格尔的《法哲学》。马克思在为这个程序作辩护时提出了他对德国政治及其与西方政治文化之冲突的理解,极富见地,即便到了今天仍然值得完整细读。在这里,我们必须局限于讨论其解释原则。马克思注意到德国与西方在政治发展上的时间差。英国与法国的革命已经在他们的国度内消除了古代

① “锁链上虚幻的花朵”的比喻可能是对黑格尔玫瑰十字会(Rosicrucian)象征的最后改造。

政制并确立了作为市民社会之表达与工具的现代民族国家。这些国家的革命是由一个阶级来实施并取得成功的,却被体验为整个民族的代表性革命。这种类型的革命并不是总能取得成功的,有某些条件必须达到。"社会的一部分解放自己,取得普遍统治",这只有当革命阶级"从自己的特殊地位出发,从事社会的普遍解放"时才有可能。只有当经济的新价值与教育特权至少在原则上可以为每个人都拥有的时候,摆脱封建政制的政治解放才可以被体验为普遍有效。然而在事实上,这几乎是不可能的。

> 任何一个阶级要能够扮演这个角色,就必须在自身和群众中激起瞬间的狂热。在这瞬间,这个阶级与整个社会亲如兄弟,汇合起来,与整个社会混为一体并且被看作和被认为是社会的总代表。……只有为了社会的普遍权利,特殊阶级才能要求普遍统治。

仅凭借"革命精力与精神上的自信"不足以获取解放者的地位。为达到"人民革命同市民社会特殊阶级的解放完全一致",必须存在另一个阶级,它被看作是"一个特殊的社会领域","是反对整个社会的昭彰罪恶",从这个阶级解放出来就表现为普遍的解放。法国贵族和法国僧侣的"消极普遍"意义决定了作为解放阶级的法国资产阶级的"积极普遍"意义。

在所有这些方面,德国的政治发展是落后于时代的。未有革命发生,时代错乱(不合时宜)的古代政制继续存在。不存在发生一场西方意义上的革命的前景,因为德国没有一个"勇毅与无情"的阶级可以作为社会的消极代表,也没有一个"胸怀足够宽广"、"具有革命大无畏精神"的阶级可以与人民魂魄相同,哪

怕是瞬间相同也不可能。"德国社会各个领域之间的关系不是戏剧性的,而是史诗般的"。其结果是,"德国社会的每个领域也是未等到胜利就遭到了失败",未等到表现出自己的宽宏大度的本质,就表现了自己心胸狭隘的本质,刚刚开始同高于自己的阶级进行斗争,就卷入了同低于自己的阶级的斗争。

> 当诸侯同君王斗争,官僚与贵族斗争,资产者同所有这些人斗争的时候,无产者已经开始了反对资产者的斗争。([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页13—14)

西方国家与德国的不同的政治发展带来了重要的后果。西方革命不是历史的终结。完善的现代国家已经使人得到解放了,宗教与财产的不同不再决定个人的不同的政治地位。"完美的政治国家在本质上是与人的物质生活相对的人的类生活"。人的"利己主义生活"(egoistic life)作为社会生活被保留在国家的领域之外。在完美的政治国家中,人过着双重生活:在政治团体中他过着类存在的生活,而在社会中他作为私人而生活。通过人的完全社会化而达到的完全的解放,这一步尚未实现。"政治解放是一个大进步",不过"它不是人的解放的最后形态";它只是"在目前这个社会秩序之内的人的解放的最后形态"。① 德国则不同,迄今为止甚至连政治的解放都尚未实现。但正是因为德国的政治处境是时代错乱的,如果处于严肃的讨论之下,德国的政治思考就可以从这个现实中抽离出来,转而通过黑格尔把"现代国家的观念"发展到它的最后结局。"德国人在政治上

---

① Karl Marx, Bruno Bauer: *Die Judenfrage* (1843), Gesamtausgabe, I/I:584. (On the Jewish Question, in *Marx-Engels Reader*, ed., Tucher, 26—52.)

思考其他国家做过的事情。德国是这些国家理论上的良心”。德国的政治思想已经意识到人通过政治国家的解放是不完全的。问题是:德国能不能实现有原则高度的实践,即实现一个不但“能把德国提高到现代各国的正式水准,而且提高到这些国家最近的将来要达到的人的高度的革命呢?”([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页 9)

在德国与西方国家的对照中,在刚刚提出的这个问题中,马克思最接近于德国的民族思想家。他认真地关注德国在其他国家中的地位。他看到了政治的灾难似乎切断了担任历史重任的一切盼望,也看到了思想上的辉煌成就。他感到自己是一个思想家,可以把黑格尔的国家哲学引向实践的结果,但是他也担忧,德国人民是否能够成为解放人类的终极革命的执行者。德国“不是和现代各国在同一时间登上政治解放的中间阶梯的”。它在理论上已经超越的阶梯,它在实践上却还没有达到。“激进革命”(radical revolution)的筋斗(salto mortale)如何可能呢?更为可能的一个结局也许是这样的:“有朝一日,德国会在还没有处于欧洲解放的水平以前就处于欧洲瓦解的水平”([译按]中译参《马克思恩格斯选集》第一卷,页 11)。但是马克思拒绝这样一个预言的景象。他认为西方意义上的政治革命对于德国来说是不可能的,但是他还是相信彻底革命的可能性。“彻底的革命、全人类的解放,不是乌托邦式的梦想,确切地说,部分的纯政治的革命,才是乌托邦式的梦想”(同上,页 12),德国的解放不可能像西方那样,由社会中的一个特定阶级逐步实现,德国的解放只能由一个并非市民社会阶级的市民社会阶级,即无产阶级,一举完成(同上,页 14)。

5. 德国革命与新教

无产阶级是一个“一切等级解体的等级”,“一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域”;它不要求享有任何特殊的权利,因为威胁它的不是特殊的不公正,而是一般的不公正,它不能再求助于历史的权利,而只能求助于人的权利,它是这样一个领域,即,“若不解放其他一切社会领域就不能解放自己。”它是

人的完全丧失,因而只有通过人的完全的回复才能回复自己本身。……无产阶级这个特殊的等级就是社会的解体。……无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体,只不过是揭示自己本身的存在的秘密,因为它就是这个世界制度的实际解体。

因此无产阶级是哲学的物质武器,而哲学也成为无产阶级的理论武器。思想的闪电一旦彻底击中这块素朴的人民园地,德国人就会解放成为人。

这个解放的头脑就是哲学,它的心脏是无产阶级;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自身。(同上,页14—16)

通过德国无产阶级把哲学转变为现实,这个信念得到了对德国改教运动之反思的支持。从德国的过去来看,相信这样一场起始于思辨的革命是有道理的。

德国的革命过去就是理论性的,这就是宗教改革。正像当时的革命是从僧侣的头脑开始一样,现在的革命则从

哲学的头脑开始。

路德的改教是德国革命的第一步。他破除了对权威的信仰,但又代之以信仰的权威。他把人从外在宗教性中解放出来,却又把宗教性变成了人的本质。因此新教并没有带来真正的解决,但是它正确地提出了问题,即与僧侣作斗争。世俗人同世俗人以外的僧侣的斗争已经取得了胜利,现在是要继续与自己的内心的僧侣作斗争,与自己的僧侣本性作斗争。

> 德国历史上最彻底的事实,农民战争,因碰了新教神学的壁而失败了。今天,当神学本身遭到失败,时代错乱的政治的现状也会因碰到新哲学之墙而破灭。(同上,页10)

这些段落表明,马克思很清楚他自己的思想与德国新教之间的联系。确实,从路德对教会权威的摧毁,经由施特劳斯(David Strauss)、鲍威尔(Bruno Bauer)、费尔巴哈(Feuerbach)这一代人对教义象征的摧毁,最后到马克思对"一切神灵",即一切权威秩序的摧毁,其间贯穿着一条清晰可辨的思想路线。虽然我们不能说新教的道路以某种内在必然性决定了从路德走向黑格尔和马克思,但我们的确可以说,马克思主义乃是德国自由主义新教之一支解体的最后成果。

6. 解放与异化

解放是马克思用于设想人走向其完全自由的一个普遍范畴。"一切解放都是人类世界关系缩减为人自身"。宗教的解放是宗教缩减为制造宗教的那种人的意识,这是由费尔巴哈达成的。

> 政治的解放则是人在一方面缩减为市民社会的一个成员，即自利、独立的个人，另一方面缩减为一个市民，即道德的人。

人的这种分裂必须通过接下来的最后一步的解放予以克服。只有当"真实的人收回抽象的市民，"只有当他"不再把社会力量以政治力量的形式从他自身分离出去"时，人的解放才是完全的。[1] 对国家的克服乃是在结构上类似于对宗教的克服的一个历史问题。

> 政治制度迄今为止是宗教领域的，是人民生活的宗教，它曾是与其实际的世俗生存相对的慷慨的天堂……现代意义上的政治生活是人民生活的经院哲学(scholasticism)。[2]

过去的历史是人的"异化"过程，未来历史的任务乃是人的"解放"。在异化或自我异化过程中，人把自身丧失在宗教的彼岸以及社会制度之中；通过解放，人把他的本质之中的这些客观化了的部分收回到了他的生存之中。我们已经抵达了马克思历史哲学的核心。解放的历史(通过政治，从宗教解放到终极的社会解放)是异化过程的逆转。为了实现决定性的解决，革命思想家必须拥有对于罪恶之起源的决定性的理解。当代的罪恶来源于人与自然之关系，只有通过把自然置于人的控制之下，罪恶才有可能被克服，超越自然的自由才能展开。人与自然关系的变迁兴衰是历史的主题。我们必须从人的原始开端——人刚从动

---

① Bruno Bauer (《鲍威尔》), *Gesamtausgabe*, I/I:599.

② *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (《黑格尔法哲学批判导言》), § 279, *Gesamtausgabe*, I/I:436.

物状态中呈现出来之时——追溯人的历史；我们必须追溯人越来越卷入到生产过程中去直至完全异化的各个阶段；我们必须进一步研究与异化的发展相应的解放的可能性；最后，我们必须设想以革命推翻异化秩序，代之以自由秩序的观念。

7. 本质与历史过程

一切批判性的历史都必须从某些“前提”开始。它们绝不能是教条性的，它们必须是“现实的前提”。它们是“现实的个人，他们的活动和物质生活条件”。第一个前提是“有生命的个人的存在”，具有肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系（《马克思恩格斯选集》第一卷，页 67）。一当人开始生产自己的生活资料的时候，人就把自己与动物区分开来，在这样的生产中，人间接地生产了他们的物质生活。他们的生产方式成为他们的生活方式。从这个起点出发，马克思追溯了家庭层次的生殖和劳动分工，部落和地方层次的进一步分工，以及现代国家条件下的生产体系和劳动分工，以及国际市场中他们之间的相互关系。与生产分工相平行，与物质生产生活过程紧密相关的政治、法律、道德、宗教、形而上学观念也在发展。

> 意识永远不可能是别的，而只能是意识的存在，而人的存在就是他的现实的生活过程。

“意识形态”没有它们自身的历史，它们是物质过程的副产品。“不是意识决定生活，而是生活决定意识”。随着批判性历史的发展，“哲学失去了它的生存媒介”。能够取而代之的充其量不过是“从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般结果的概括”。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。

它们只能以马克思所进行的那种方式对整理历史资料提供某些方便(《马克思恩格斯选集》第一卷,页 72—74)。

"物质生产过程"及其劳动分工带来的专业化被确认为历史的不可缩减的本质。专业化的过程包含着一种不可避免的越来越痛苦的冲突,即劳动者个人的利益与通过分工和产品交换联合在一起的群体的利益之间的冲突。

> 当分工一出现之后,每个人都有自己的一定的特殊的活动范围,这个范围是强加于他的,他不能超出这个范围:他是一个猎人、渔夫、或牧人,或者是一个批判的批判者,只要他不想失去生活资料,他就始终应该是这样的人(同上,页 85)。

在更原始的技术条件下,这种对于专业化活动的依赖尚可忍受,因为在这个程度上的专业化给多样化的人类活动留下了广阔的空间,而在世界市场内的工业化生活条件下,处境就变得灾难性了。

> 社会活动的这种固定化,我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的客观力量,这是历史发展的主要因素之一。(同上,页 85)
>
> 工人生产的财富越多,他的产品的力量和数量越大,他就越贫穷。……劳动不仅生产商品,它还生产作为商品的劳动自身和工人。……劳动的现实化就是劳动的对象化。……工人把自己的生命投入对象;但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。……凡是成为他的劳动产品的东西,就不再是他本身的东西。……他给予对象的生命作

> 为敌对的和异己的东西同他相对立。……工人成为他的对象的奴隶。……他的工作是外在于他的存在的。……他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己。……工人只有在劳动之外才感到自在，而在劳动时就觉得不舒畅。……因此，他的劳动不是自愿的劳动，而是被迫的强制劳动。它不是满足劳动的需要，而只是满足劳动需要以外的需要的一种手段。……结果，工人只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为，至多还有居住、修饰等等的时候，才觉得自己是自由活动，而在运用特有的人的功能时，却觉得自己不过是动物。……吃、喝、生殖当然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其他活动，并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那么，在这种抽象中，它们就是动物的机能。（同上，页 40—46）

人由于其与自然的普遍联系而与动物区别开来；他不仅仅是为了必需品而生产，而且也通过科学与艺术赋予他的物质生存以形式。人的生活所特有的物质生产活动的整个范围都被贬低为维生的手段。人的生产性的、自由的生存"变成维持人的肉体生存的手段"。人的生产活动中的这种"异化"是内在于劳动分工之中的；它与工资的高低无关。提高工资无非是"给奴隶以较多的工资，既不会使工人也不会使劳动获得人的身分和尊严"。"甚至蒲鲁东所要求的工资平等，也只能使今天的工人对自己的劳动的关系变成一切人对劳动的关系。这时社会就被理解为抽象的资本家"。现代社会的生存条件对于工人来说是偶然的，因为这是他所无法控制的，"没有任何社会组织能够使他们加以控制"（同上，页 120）。

最后这句话容易摧毁我们平常的臆断，即马克思同情他那

个时代的工人的现实苦难，以为随着工人命运的改善革命的动机会消失。社会改革不是克服马克思关心的那种罪恶的良方。罪恶在于现代社会的经济结构成长为若不服从就会受饥饿威胁的、不得不服从的"客观力量"。时不时出现在马克思描述之中那些普遍的特征可以按下列标题予以表述：

（1）工人与工具之间的分离。这个特征是由工业技术决定的。没有人可以单独地拥有和操作现代工业生产的工具。"工厂"或"工地"不可能是一个"家"。

（2）工作的依赖性。这个特征也是由同一原因决定的。人只有在某个把生产工具与产品市场组合起来的"企业"中找到工作，才有可能谋得生存。

（3）劳动分工。没有人能够生产出一件完整的产品。生产过程必须有一个中心计划，单个的工人被局限在分配给他的那个过程的阶段。马克思非常清楚地意识到，对人的尊严的最高的侮辱在于这个事实：即，在人临终的时候，他也许不得不说：我把我的一生都投入到了合作生产某种类型的 Grand Rapids 家具上，从而贬低了我自己和别人的人性。

（4）专业化。这个特征直接与前一个特征相关。如果人的工作局限在一个小的生产部门，他对于总生产没有影响力，那么，即便总产品不是对于人的尊严的侮辱，人的生产活动也没有值得欣赏的展开。

（5）经济的相互依赖。现代人的生存受到了永远的威胁，他们不是像农民那样受自然灾害的威胁，而是受一些不受他控制的社会行为的威胁，它们可能是新的发明，或者是通过关税关闭市场，或者是经理的失策，或者是消费者口味的变化，或者是普遍的经济危机。在生存一直受到威胁的这种情况下，没有人能够过完整的生活。

8. 社会主义的人

所有这些特征都与生产的工业体系有关联。由于马克思并不想取消工业体系，特别是由于他充分地意识到任何社会组织的变化——如公共财产或生产设备的变化——都不能取消这些罪恶，那么问题就出来了：他究竟想通过共产主义革命达到什么目的？这是马克思思想体系的一个关键点，也是通常容易忽略的一点。马克思关于这一点说得不多，但是他就这一点所说的话已经足以毫无疑义地澄清他的意图。听起来很异想天开，他想保留工业生产体系的不可避免的技术专业化，却又想取消人的专业化。革命中解放出的人被设想为是一个完整的生产性存在，这个人随自己的兴趣，第一天弄机器，第二天上办公室，第三天做文学家。对于这个观念的原始的、但是明白无误的表述出现在他抱怨劳动分工造成了猎人、渔夫等职业固定化的那个场合。这项劳动分工将在：

> 共产主义社会中得到克服，在那里，任何人都没有特殊的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，晚饭后从事批判，但是没有非得成为一个猎人、渔夫、农夫或批判者。（同上，页85）

尽管听起来难以置信，但这就是马克思迁入到现代工业体系处境之中的理想。为了让人能够重新获得他们的“自我能动性”(self-activity)，为了保证自己的生存，针对异化的革命是必要的。它将会采取“占有现有的生产力总和”的形式。由于国际性的劳动分工，生产力以一种普遍的、世界范围的相互依赖的体系的形式而存在。

> 因此，占有必须带有同生产力与商业的普遍性相适应的普遍性质。对这些力量的占有本身不外是同物质生产工具相适应的个人才能的发挥，因此也就是对个人当中的总体才能的占有。

为了实现这种类型的人的实现，需要某种特定类型的个人。只有无产阶级才能够实现这个功迹，因为他们个人的生存不再与特定类型的会局限其活动兴趣的财产捆绑在一起。一切以前的革命都是有局限的，因为革命阶级的自我能动性(self-activity)受到它的特定类型的私有财产的限制。无产阶级没有财产，它正是把许多生产工具"归于每一个个人"，把"财产归属于全体个人"的合适的执行者。而且，革命的方法是由工业体系的普遍性决定的。惟有无产阶级在世界范围的大联合才能摧毁现存经济与社会结构的权力；唯有这样的普遍革命才能发展出实现这种占有所必需的普遍性和能力。惟有在这样的革命之后，"自主活动才与物质生活一致起来"。只有这样，"个人才发展成为完全的个人"，"劳动将转变成自主活动"，"迄今为止受制约的交往将转变成这样的一些个人之间的交往"。劳动分工不可能通过忘却分工而予以消灭，

> 个人必须重新驾驭物的力量，从而消灭分工。若没有共同体，这是不可能实现的。只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段。①

---

① *Deutsche Ideologie*, *Gesamtausgabe*, 5:57,63. [译按]中译参《马克思恩格斯选集》卷一，页129—30，118。读者也可以对照 *Das Kapital*, I:42—46《资本论》页96—97。其思想与《德意志意识形态》完全相同。

"完全的个人"(total individual)或者"社会主义的人"(socialist man)就是历史的目标。人必须走出异化,重新完全地获得自身,从而成就其完全自由独立的本质。"从财产中解放出来"乃是这个剧本的最后一幕。现在让我们再次回到那个段落,马克思在其中简明地阐述了他关于社会革命的观念与他最初的反叛上帝之间的联系。

> 任何一个存在物只有当它用自己的双脚站立的时候,才认为自己是独立的,而且只有当它依靠自己而存在的时候,它才是用自己的双脚站立的。

一个靠别人的恩典而生活的人是不独立的,而当别人"创造了我的生活",当我的生活在我自身之外的时候,我是彻底地靠别人的恩典生活。马克思悲哀地想,创造乃是一个相当深地根植于人的意识之中的观念。

> 自然界和人的通过自身的存在(being-through-itself),对于人们来说是不能理解的,因为这种存在是同实际生活中的一切真实体验相矛盾的。

人知道自己是存在之链中的一环,他必然会问:这个链条悬在什么东西上面?我们如何来回答这个不合时宜的提问者呢?马克思给出了一个与孔德相同的回答:不要问这样的问题;它们是一些"抽象"问题;它们是毫无意义的;立足于存在与生成的实在吧!如孔德那样,在关键点上,我们面对的是一个不要问无聊问题的命令。一个不提这样的问题的人就是"社会主义的人"。①

---

① *Oekonomisch-philosophische Manuskripe*, in *Gesamtausgabe*, 3:124—125. [译按]中译参马克思,《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,1985,页86—87。

9. 粗陋的共产主义与真正的共产主义

在社会主义的人看来，“整个所谓世界历史”不外是人通过人的劳动而诞生的过程。关于他通过他自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。人在自然之中的实在性(essentiality)是可以通过感觉直观的，面对这样的体验，对于超乎人与自然之外的异在的存在物的探求，在实践上已经成为不可能的了。

> 无神论，作为对这种非实在性的否定，已经不再有任何意义，因为无神论是对神的否定，并且正是通过这种否定而肯定人的存在。

社会主义不需要以无神论作为中介，它直接从自然中的人是人的真正本质这一感性意识出发的。它是人的积极的自我意识，不再以扬弃宗教为中介。同样，“真正的生活”是人的积极的实在，无需以消灭私有财产为中介，既无需以共产主义为中介。对于历史的下一个阶段而言，共产主义作为“对否定的否定”是积极的，“但是这样的共产主义并不是人的发展的目标——并不是人的社会的形式”(同上，页 88)。共产主义和无神论是历史上的必须予以克服的国家的反观念。如巴枯宁那样，马克思意识到，把一系列不外是对现存恶的否定的具体要求作为内容轻易地塞入到未来理想之中，这样的尝试背后所隐藏着结果：共产主义不是一个制度的改革，它实际上是对人性的改造。

有见于这种结果，马克思仔细地区分了“粗陋的共产主义”和“真正的共产主义”或社会主义。原始共产主义是取消私有财产的“积极表现”；它确立了“普遍的私有财产”，它只是“私有财产的普遍化和完善”。财产对事务的主宰力量是如此巨大，以至

于粗陋的共产主义想要消灭不能被每个人作为私有财产占有的一切东西。它认为物质的、直接的占有是生活的唯一目的。工人的生存没有取消，而是推广到一切人身上，它想要用暴力来摧毁一切人的特有天赋。这种类型粗陋的共产主义的实质在它的公妻观念中显示得特别清楚。“公妻制这种思想暴露了这个完全粗陋的和无思想的共产主义的秘密”：妇女离开婚姻走向普遍卖淫，财富的世界也离开私有财产进入到与整个社会的普遍卖淫关系。这样的共产主义“由于极端否定人的人格(personality)”乃是以往的私有财产的延续。“把自身构造成权力的普遍忌妒，只不过是一种隐蔽的形式，贪欲在其中以一种不同的形式回复自己、满足自己”。私有财产条件下的竞争乃是对于更大的私有财产的忌妒和平均化欲望。粗陋的共产主义表现了这种从想象的最低限度出发的平均化欲望的顶点。以这样的方式取消私有财产并不是对私有财产的真正的占有，它否定了文明，倒退到那不是超越了私有财产、而是未达到私有财产的贫穷的人民的非自然的简单状态。因此，粗陋的共产主义不外是由社会作为总资本家来发放平均收入的一个劳动社会。“粗陋的共产主义不过是想把自己作为积极的共同体确定下来的私有财产的卑鄙性的一种表现形式”(同上，页 74—76)

我们已经讨论过真正的共产主义的本质。作为结论，我们在此增加一些来自眼前这个段落的表述。真正的共产主义是人向自身、向社会的人的复归，并“保存了人类迄今发展的整个财富”。它是完成了的人道主义的自然主义，“人与自然界之间的矛盾的真正解决”。共产主义社会“是自然的真正复活，是人的实现了的自然主义，以及自然的实现了的人道主义”(同上，页 77)。

10. 共产党宣言

当《共产党宣言》在世界舞台上出现的时候(1847 年 12 月—1848 年 1 月),马克思的观念的产生就已经充分完成了(同上,页 248—307)。就历史、革命、共产主义等观念而言,《宣言》并没有包含新内容,相反,其内涵远比我们前面所分析的内容为少,由于这个文件并不追求理论目的,而仅作宣传之用,因此这是不可避免的。不过,如果不是从观念的角度来看,那我们必须稍微详细地讨论其陈述。《宣言》乃是政治诉求的杰作。一个世纪之后,它的辞句并未丧失其革命激情以及在政治舞台上的影响力。

在开场白中,其作者确定了他们的《宣言》的重要程度。共产主义已经被欧洲的一切势力公认为一种势力。它是一个在欧洲游荡的幽灵。教皇和沙皇、梅特涅和基佐、法国的激进派和德国的警察都联合起来对这个幽灵进行"神圣的围剿"。旧势力的公认赋予共产主义者以责任,向全世界公开表明自己的见解。一种新的力量进入世界,来对抗旧世界的势力。

《宣言》的第一部分提出了共产主义的历史观。"至今一切社会的历史都是阶级的斗争的历史"。阶级与等级、压迫者与被压迫者始终存在。然而,现代社会不同于一切以往的历史时期,它的阶级对立简单化了。

> 我们的整个社会日益分裂为两大敌对的阵营,分裂为两大相互直接对立的阶级:资产阶级和无产阶级。

摩尼教式的引人入胜的简单模式得以确立,只有两种势力——善与恶,任何人都非此即彼地归于其中的一个阵营。接着,遵循这个模式,《宣言》首先讨论了资产阶级的产生,然后讨

论了无产阶级的产生。

资产阶级产生于中世纪的农奴，成为现代工业和商业的运作者，使现代工业和商业遍布全球，它创造了现代的代议制国家作为其政治工具。“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”。对其革命作用的描写是以这样的评论开头的：资产阶级“已经破坏了一切封建的、宗法的和田园诗的关系”。但是开头的这些贬损的话语不久就变成了对资产阶级功迹的赞美。资产阶级“实现了远比埃及金字塔、罗马水道和哥特式教堂更为伟大的奇迹”。它使得“一切国家的生产和消费都成为世界性的了”；它“挖掉了工业脚下的民族基础”；过去“那种地方的和民族的自治自足和闭关自守状态”，被各民族普遍的相互依赖所取代。物质生产是如此，精神生产也是如此。“民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是从许多民族的和地方的文学中产生出了一种世界的文学”。由于交通的发达，“甚至最野蛮地民族都被卷入到文明中来了”。它迫使一切民族采用资产阶级的生产方式，除非它想灭亡。“一句话，它按照自己的面貌为自己创造了一个世界”。它创立了巨大的城市，“使很大一部分居民脱离了农村生活的愚昧状态”。

> 它使农村从属于城市，使未开化的和半开化的国家从属于文明的国家，使农民的民族从属于资产阶级的民族，使东方从属于西方。……资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。

简言之：我们听到了正宗孔多塞（Condorcet）的语调，怀着极大的骄傲期盼着一切历史文明的彻底摧毁以及全人类转变成

一个普遍的资产阶级社会。

然而，如同除共产主义之外的世上万物那样，资产阶级的辉煌是短暂的。资产阶级必将过时，其成就将被在它的统治下成长起来的后继者无产阶级所继承。“现代工人阶级只有当找到工作的时候才能生存”。对无产阶级生存状态的描写没有什么新内容。有趣的是对于斗争阶段的描写：“它反对资产阶级的斗争是和它的存在同时开始的”。一开始只是针对个人的、地方性的压迫的个人性的、地方性的斗争。随着工业的扩张，无产阶级的队伍壮大起来，他们的共同处境对他们来说也变得更清晰。联盟和协会开始形成，地方性的反叛暴发。继暂时胜利之后的失败，其真正成果是国家范围内的联合和阶级斗争的集中化。无产阶级逐步组织为一个阶级和一个政党。更大群体的进一步无产阶级化把整批受过教育的人抛入到无产阶级的队伍之中。旧社会的瓦解使得统治阶级中的一小部分人脱离统治阶级而归附于革命的阶级，即掌握着未来的阶级。

> 正像过去贵族中一部分人转到资产阶级方面一样，现在资产阶级中也有一部分人，特别是已经提高到从理论上认识整个历史运动这一水平的一部分资料阶级思想家，转到无产阶级方面来了。

这样，我们最后就遇见了马克思和恩格斯自己，他们是资产阶级出身的思想家，却能够告诉无产阶级历史的意义，以共产主义政党的组织者身份成为无产阶级的思想领袖。

《宣言》的第二部分讨论了无产阶级与共产党人之间的关系。在此我们发现一套关于共产党在无产阶级对抗资产阶级的斗争中所起的领导作用新的观念。开头的那句话特别重要，因

为它们包含了一个原则，后来被发展成为共产主义作为无产阶级的普世教会的观念。这个部分的开头足够谦虚："共产党人不是同其他工人政党相对立的特殊政党"。但是第二句话把这种对竞争的拒绝转变成了一个普遍性的宣称："他没有任何同整个无产阶级的利益不同的利益"。其中的含义极其深远，因为这个句子既不是对有待证实的事实的一个陈述，也不是一个纲领；它是一个根本教义，宣布整个无产阶级的精神都存在于共产党。接下来的句子明确地排斥了任何纲领性意图："他们不提出任何特殊的原则，用以塑造无产阶级运动"。共产党与其他无产阶级群体的不同不仅在于原则和纲领，而且还在于它们的实践的普遍性。"在无产者不同的民族的斗争中，共产党人强调和坚持整个无产阶级共同的不分民族的利益"，而且"在无产阶级和资产阶级的斗争所经历的各个发展阶段上，共产党人始终代表整个运动的利益"。对斗争的地方的和时间的差异的越越隐隐地显示出了共产党的核心领导地位。确实，接下来的一个段落表述了先锋原则：

> 在实践方面，共产党人是各国工人政党中最坚决、始终起推动作用的部分；在理论方面，他们胜过其余无产阶级群众的地方在于他们了解无产阶级运动的条件、进程和一般结果。

共产党人的最近目的是和其他无产阶级政党的最近目的一样的："使无产阶级成为阶级，推翻资产阶级的统治，由无产阶级夺取政权"。

第二部分的其余篇幅阐述并捍卫了共产主义的终极目的。其作者强调了这个目的的非纲领性。

> 共产党人的理论原理，决不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为根据的。……它们不过是现存的阶级斗争、我们眼前的历史运动的真实关系的一般表述。

因此，不能够把共产党的原理理解为改造事物实际状态的纲领性要求；相反，它们提示了事物的真实状态，建议把已经内在于历史过程的那些趋势充分地实现出来。因此，针对共产主义的种种指责都是没有根据的。有些反对者指责共产主义消灭私有财产的意图。《宣言》承认这是共产党理论的实质。但是，面对具有社会意义的私有财产都是资本家的财产而广大人民并没有这样的财产这一事实，这种消灭意味着什么呢？从那些拥有这些财产的人那里夺取财产是真正的剥夺吗？不，因为，

> 资本是集体的产物，它只有通过社会许多成员的共同活动，而且归根到底只有通过社会全体成员的共同活动，才能运动起来。因此，资本不是一种个人力量，而是一种社会力量。

做一个资本家意味着"在生产中不仅占有一种纯粹个人的地位，而且占有一种社会的地位"。

> 因此，把资本变为公共的、属于社会全体成员的财产，这并不是把个人财产变为社会财产。这里所改变的只是财产的社会性质。它将失掉它的阶级性质。

所谓的剥夺只过是把实际处境改变成一个公共秩序的原

则。同一种类型的论证接着也被运用于反驳那些关于共产党消灭了资产阶级的婚姻、民族性、宗教、以及“诸如自由、正义等永恒真理”之类的论调。

共产主义的原理把历史进程提升到意识的层面。它们不是干预既存秩序的纲领，它们是对于正在出现的、在旧社会秩序的瓦解过程中成长的秩序的洞见。共产党以及他们的追随者感到他们自己是历史规律的执行者。共产党人是人类走向自由王国征途中的指导者，在这个观念中我们再次注意到了强烈的孔多塞的色彩——在启蒙后的进步主义与共产主义之间没有根本性的冲突，这一点我们再强调也不过分。不过，历史并不是全凭自己前进的，指导者必须施予援助之手。实现目标所需的原始资料是现成的，无产者作为一个阶级存在于社会之外，没有财产，没有民族（“工人没有祖国”）。但是这些材料必须通过阶级意识的苏醒予以塑造，然后必须实施革命。夺取政权将会是一个漫长的过程，在资产阶级统治与自由社会之间将有一个过度性的无产阶级专政的时期。[①] 第一步将是使无产阶级上升到统治阶级的地位，争得民主。然后将运用政治统治“一步一步地夺取资产阶级的全部资本，把一切生产工具集中在国家即组织成为统治阶级的无产阶级手里，并且尽可能快地增加生产力的总量”。要做到这一点必须“对所有权和资产阶级生产关系实行强制性的干涉”，这些措施在经济上似乎是不够充分的，但是它们作为变革全部生产方式的手段是必不可少的。在这个发展过程中，阶级差别将会消失，生产将集中在联合起来的个人手里，公共权力将失去其政治性，因为它将不再是阶级统治的工具，最后，替代旧社会的将是这样一个联合体，“在那里，每个人的自由发展

---

① 这个术语尚未在《宣言》中使用，尽管其中讨论了这个主题。

是一切人自由发展的条件”。《宣言》最后以革命大联合的著名号召作结尾：

> 无产阶级在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。全世界无产者，联合起来！

11. 策略

《宣言》发表于 1848 年 2 月。就在那个月，巴黎革命爆发了。1850 年，人们已经清楚，无产阶级的世界性革命的时机尚未到来，于是《宣言》所激起的末世论兴奋消退，革命策略的问题就呈现出来了。我们来探讨马克思和恩格斯于 1850 年 3 月告共产主义者同盟书中有关策略问题的几个段落，以此结束我们对马克思观念产生过程的研究。

共产党所面临的直接问题不再是在民主革命中掌握政权。能够赢得革命的民主派不是共产党人。直接问题是如何在革命的民主派开始行动的时候与他们联合起来，并在共同胜利之后立即无情地反对联盟。这实际上就已经是我们在 20 世纪 30 年代经历过的人民阵线（Popular Front）的处境，就是在胜利之后恢复对民主派的战斗。马克思告诉他的听众，民主派小资产者一旦实现他们自身的利益就“想赶快结束革命。”但是，

> 我们的利益和我们的任务是要不间断地进行革命，直到把一切大大小小的有产阶级的统治全都消灭，直到无产阶级夺得国家政权，直到无产阶级的联合不仅在一个国家内，而且在世界一切举足轻重的国家内都发展到使这些国家的无产者之间的竞争停止，至少是发展到使那些有决定意义的生产力集中到了无产者手中。对我们来说，问题不

> 在于改变私有制，而只是在于消灭私有制，不在于掩盖阶级对立，而在于消灭阶级，不在于改良现存社会，而在于建立新社会。（同上，页368）

为了继续斗争，必须尽一切可能阻止安定的政治局面。在冲突时期以及斗争刚结束以后，无产阶级必须抵制一切试图压制革命热潮的企图。必须迫使民主派信守他们的激进诺言，实现他们的恐怖言论。群众暴动不仅应当得到容忍，而且应该由共产党负责予以鼓励和组织，以迫使民主派妥协（同上，页370）。就德国而言，共产党必须反对任何旨在构建联邦宪法的企图。“无论如何也不能容许每个村庄、每个城市和每个省都能够阻挠革命活动，革命活动必须从一个核心出发才能发挥最大效力”（同上，页373）。而当宪政最终得到确立之后，共产党必须通过自己的更为革命的要求来扩张民主派提出的每一项立法改革。

> 假若小资产者主张赎买铁路和工厂，工人就应该要求把这些铁路和工厂作为反动派财产干脆由国家没收，不给任何补偿。假若民主派主张施行比例税，工人就应该要求施行累进税；假若民主派自己提议施行适度的累进税，工人就应该坚持征收比率迅速提高的捐税，从而使大资本走向覆灭；假若民主派要求调整国债，工人就应该要求宣布国家破产。这就是说，工人的要求到处都必须针对民主派的让步和措施来决定。（同上，页374）

建议的细节将会随着局势改变。其模式是清晰的，我们都很清楚：这是对于社会的系统性的破坏，期望共产党这个少数派

能够在所制造的革命中取得胜利。

12. 结论

我们在叙述马克思观念的产生时尽可能地避免了批判性的评论。马克思的思想除了少数专家之外很少为人所知，因此用大量的引文来构成其思想的内容显得格外要紧。在这个结论里，少量的评介将会有助于体系各部分相互之间的平衡，有助于估量它们的历史意义——其历史意义当然不同于马克思所赋予它们的历史意义。

在马克思观念的根本之外，我们找到了精神特质，即灵知反叛。对此我们不必多说。这种病症显示出了我们在孔德那里所发现的那些特征，而孔德的特征又从属于一个更大的科学的、反宗教的疾病模式，我们已经在“精神的无能”(Spiritual Impotence)那个标题下进行了研究。马克思的灵魂向超验实在封闭。在危急的、后黑格尔的处境中，他没有能够通过回归精神自由从而摆脱困境，而是转向灵知的行动主义(activism)。我们再次看到了精神与世俗权力欲的典型结合，它所导致的是一个圣灵存在(Paracletic existence)的宏伟的神秘主义。我们再次见识了与理性的冲突，几乎跟孔德一模一样，他禁止关乎宇宙起源的问题，凡是有可能会干扰他在反叛的监牢背后巫术般地创造新世界的那些问题，他都一律予以禁止。如孔德那样，马克思不允许理性地探讨他的原则，你要么成为一个马克思主义者，要么闭嘴。我们再次印证了精神理性与反理性主义之间的相关性；一个人不可能否认神而又保持理性。

精神的无能摧毁了灵魂的秩序。人被封锁在他的特定生存的监牢之中。然而它并没有摧毁处在监牢内部的那种思想活动的力量。无论我们在其他方面怎么想，《费尔巴哈提纲》不愧是

一篇神秘思辨的无与伦比的杰作。马克思知道他是一个创造世界的神灵。他不想成为受造物。他不想从受造物的生存视野来看这个世界——尽管他承认人要摆脱陈规是有困难的。他拒绝经验中存在的分裂——人与世界、内在存在与越验实在、人与神、主体与客体、行动与思想之间的分裂——这些分裂指向创造的奥秘。他想从对立统一(coincidentia oppositorum)的角度,即从神的立场来看世界。马克思在《提纲》中构造了一个对立面在其中互变的封闭的生存之流,从而达到了这种视野;他创造了封闭世界的象征,在其中主体是客体性的,而客体是主体的活动;凡事物是它们所是的地方,它们同时也是自己的对立面。简言之:在对他的生存之流的描绘中,他运用了神秘主义者用于把神的体验翻译成世界内在语言的那种思辨方法。按照神秘思辨的标准来看,这种构造是完美无瑕的。它也许是迄今为止由想成为神的人所构造的最好的神物(world-fetish)。

我们必须认识这项事业的严肃性。有许多人想成为神灵。一方面,马克思对于普通人拉着自己的鞋带上升为神圣的能力持一种合情合理的悲观态度,但是另一方面,他又相信普通人完全能够追求一个自创的超人,这个超人轻易地许诺把他们也塑造成超人。在陷入了危机的文明之中,当精神制度瓦解,尤其是当科学主义(scientism)被制度化的情况下,我们在"精神的无能"那一节中描写过的那种局势就出现了。社会对于一切威胁着文明的精神阉割状态(eunuchism)的有组织抵制削弱了,以至于有缺陷的人们当中更有活力的怪人可以成为群众运动的发起者。

然而,马克思观念的影响力不仅仅在于其无神论反叛的力量和思想的自恰性。马克思触摸到了现代工业社会的痛处,触摸到了严重问题的病根(即便这问题不应当表现为一场普遍的

共产主义革命),那就是:经济制度成长为每个个人生活中压倒一切的势力,以至于在这种势力面前一切有关人的自由的讨论都成为徒劳。除了那些与社会无关的期望之外,在一个工业化的社会中,人不是他的经济生存的主人。马克思在"异化"的标题下来探讨这个问题,我们也大量地引用了他对这个问题的各种各样的讨论。他的范例是工业工人的命运,但工业工人的命运乃是在实际上吞没了我们的整个社会的命运。至于这种病症究竟达到了何等程度,这我们可以经由纳粹革命的可怕经历而得知,那场运动的承担者不是工业工人,而是中产阶级的下层——这一定会使那些相信工业工人独自承受经济困境、失业威胁并因而独自承担革命的人感到沮丧。

尽管马克思有可能错误地判断了这种病症的严重程度,但他绝没有误判这种病症的性质。马克思是 19 世纪尝试建立人类劳动哲学的唯一的一位有高度的思想家(后无来者),他从劳动哲学的立场出发对工业社会制度进行了批判性分析。他的主要著作《资本论》不是像亚当·斯密、李嘉图、密尔等人那样的经济学著作,我们绝不能仅仅通过指出其价值理论、利益理论、资本积累等等理论中的缺陷而驳倒他。这些理论固然是有缺陷的,但是,诚如其副标题所示,这是对于政治经济的批判,是对包含在经济理论概念之中的社会神话的揭露,它试图参透物质的内核,即人与自然的关系,从而达到关于这种关系的哲学,即劳动的哲学。在马克思之后没有哪一位经济理论家对马克思科学的哲学基础有足够的兴趣,从而进一步地去探究这个问题,也没有哪一个现存的经济理论学派理解并发展马克思开创的这个重要开端,这显示了这整个学科分支非常重要。

正如我们所见,马克思所尝试的"完全的个人"把工业体系的劳动范围"转换"成"自主活动",就像一个罗宾逊在做自己的

家务那样，这样的一个观念在现实中是无法实现的，这种解决方案中的末世论部分——即通过革命经历改变人性从而使实现这一事业成为可能——是一种离经叛道的世俗之内的神秘主义。不过，对于病症的诊断是完全可靠的。当前社会的工业体系从经验上来看似乎是人的一条死路，一旦在相当长的一段时间里通过"繁荣"和"生活水平的提高"来收买革命的权宜之计失灵，它就会受到革命的威胁。而这种革命极有可能就是马克思所描绘的那种给人以深刻印象的"粗陋的共产主义"。

尽管"粗陋的共产主义"的最直观的形态构成了从俄国传播到西方的那场社会革命的明显成分，尽管我们必须认为，粗陋的共产主义可能标志着西方下一阶段的衰落，但这个历程并非历史的必然。马克思在构建历史的时候设想，经济形态的发展乃是发生在一个带着意识形态附属物的抽象的人类中间的。而在事实上，经济形态的发展乃是发生在历史社会中，意识形态的附属物不外是这些社会的精神生活与文化。可怕的经济问题有着一个非经济的环境，马克思认为这个非经济的环境是可以忽略不计的(quantite negligeable)，然而正是这个非经济的环境的存在使得我们无法预知将会发现何种方法来减轻"异化"的最坏后果，并普遍地应付工业社会的问题。

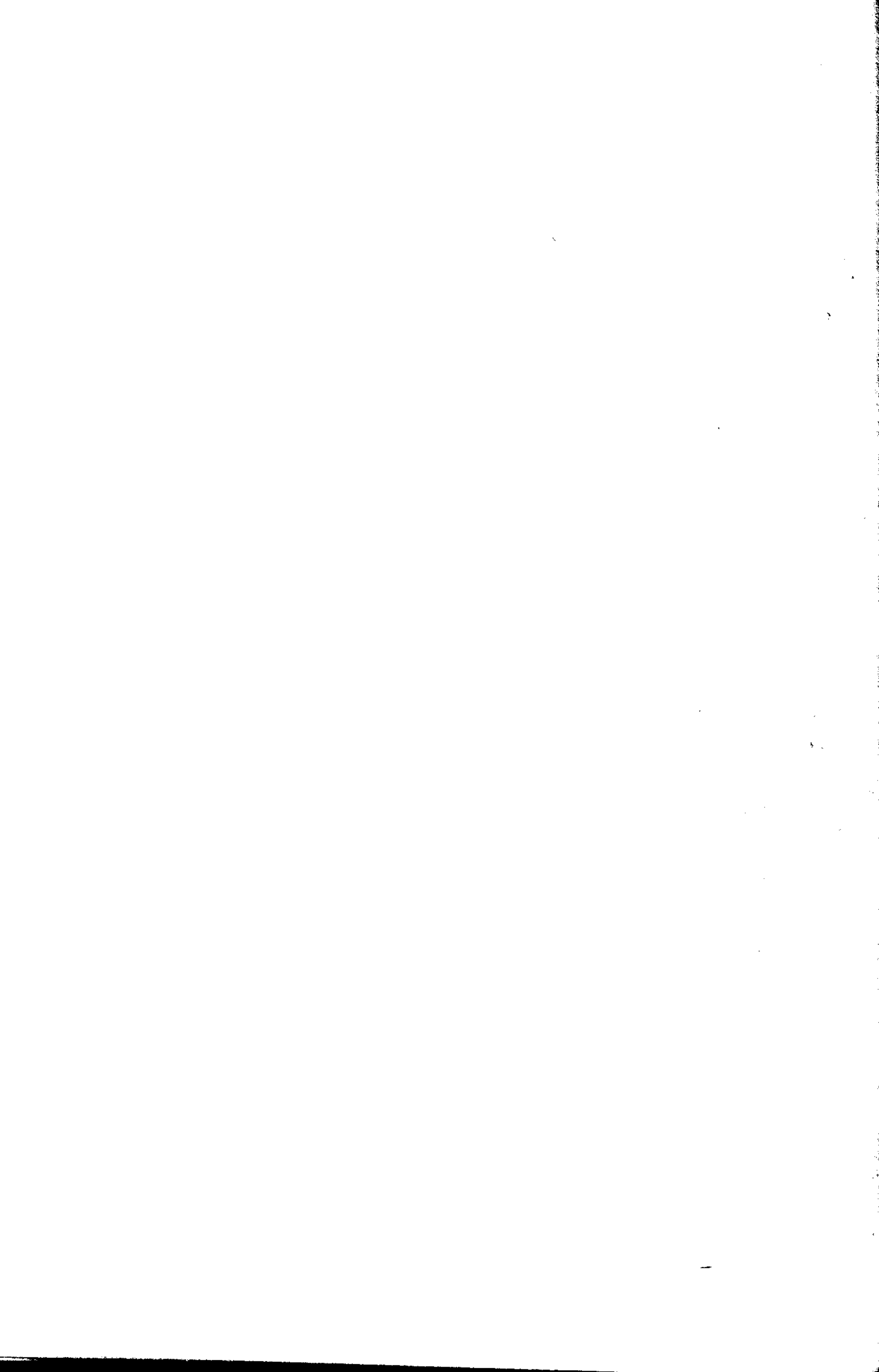
最后，让我们来考虑最有趣的实践问题，它是由马克思观念的反形而上理性主义引起的。我们已经看到，马克思通过禁止一些讨厌的问题，在灵性反叛的层面上维持其哲学活动。理论颠倒成为幻影式的思辨将会给思想生活带来何种状况，这我们可以在恩格斯和德国修正主义的社会民主派的模仿喜剧中观察到。这个喜剧的结局就是列宁的历史辩证法的观念，他认为历史辩证法的任务就是要把康德的物自体(*Ding and sich*)改造成现象。

一个已经达到工业生产层次的社会，其生存有赖于严格的科学理性的标准，禁止哲学会给这样的一个社会带来什么，这只有在未来才能看清楚。俄国报道的一些事件，如李森科（Lysenko）[①]轶闻，似乎表明江湖骗子层次的非理性主义甚至已经侵入到了自然科学之中。发表在美国杂志中的俄国"哲学"论文符合了最坏的期望。我们不能排除这样的可能性，一个把马克思主义某些观点作为信条予以贯彻的社会可能由于思想上的不诚实而导致负面结果。

---

① 李森科（Lysenko）（1898—1976）苏联生物学家、农学家，苏联科学院遗传研究所所长，长期担任农科院院长，创始李森科主义，攻击孟德尔学说，20世纪30—60年代控制苏联生物学界。——中译注

政治的宗教



前　　言

《政治的宗教》这篇论文于1938年4月在维也纳首次发表。由于当时国家社会党对出版社采取临时管制，限制了它的流通，因此这篇论文几乎不为人知。不过，和我早期的著作一样，它仍然在知识界的读者中引起了具有同样批评意义的回应。这些批评责备我以一种过度客观的方式来陈述我的观点，以致让人觉得它事实上在支持关于这个世界和各种运动——特别是国家社会主义——的那些思想，而这些思想却正是这篇论文要反对的。他们又责备它没有明确地作出判决和谴责，以使我自己的立场显得确定无疑。

这些批评触及了关于当前的世界形势以及个人态度的基本问题。今天有一类政治化的知识分子——这里所指的批评者通常都属于这个圈子，他们以强烈的道德裁决来表达对国家社会主义的深恶痛绝，认为用一切文学方式来与它战斗乃是自己的职责。我也同样可以这么做：只要是能够阅读的人，根据本文前面引用的但丁的诗句，都可以认识到我对任何政治集权主义(political collectivism)的深刻厌恶，并且我的很多文雅或不甚文雅的谴责词句也是毫不含糊的。但我没有把这种痛恶以政治

化的痛斥方式传达给大量的读者，这是有理由的。事实上，我的这种态度的理由有很多，但在这里我只能触及基本的一个。

政治集权主义不仅仅是一个政治的和道德的现象。对我而言，它的宗教因素显得重要得多。选择文学的方式、并以道德的反宣传之形式来进行斗争是重要的，但如果这种斗争把根本问题掩盖了起来，那就成了问题。事实上，由于它把人们的注意力从这样的实情上转移开去——即在道德上值得谴责的行为后面隐藏着更深、更危险的邪恶——这种方式就变得更成问题了。如果它认为除了道德规范之外再没有更深的原因，那么它自己的方式也会变得无效或者值得怀疑。因此，我决不是要说反对国家社会主义的斗争也应该是道德的斗争，而是认为这样的斗争不够彻底，因为它没有抓住根源问题——宗教意义上的根源。

当我们从宗教的立场上来思考国家社会主义的时候，我们应当以这样的假设来进行思考，即这个世界有恶，并且恶不但是一种不完满的存在方式、一种消极的因素，还是一种实质性的、在世上具有效力的力量。要抵抗一种不但在道德意义上、而且在宗教意义上都是邪恶的恶魔性实质(satanical substance)，只能依靠一种同样强大、在宗教意义上是善的力量。我们不能仅凭道德和人性来和恶魔的力量作斗争。

然而，这个困难是不能仅靠决心就可得到救治的。在今天的西方世界，没有哪一个杰出的哲学家或思想家不意识到、并表达过这样的情感，即：首先，这个世界正在经历着严重的危机、正处于枯萎之中，这个危机的根源在于灵魂的世俗化以及随之而来的纯粹世俗的灵魂被从宗教领域里连根拔起；其次，世界的振兴只能通过宗教的振兴来达到，不管这种振兴是出现在历史教会的架构之内还是在这个架构之外。宗教的这种振兴在很大程度上只能由伟大的宗教人物来带动，但每个人都可以立志为抵

抗邪恶而作出自己的努力。

正是在这个方面政治化的知识分子们完全失败了。我们一次又一次地听到这种可怕的论调，那就是国家社会主义就是回到了野蛮时代、回到了黑暗时代、回到了人本主义还没有任何新进步的时期，而说这些话的人却毫不怀疑，恰恰是伴随着人本主义教条出现的生活的世俗化，才是像国家社会主义那样的反基督教的宗教运动得以繁衍的土壤。对于这些世俗化了的头脑来说，宗教问题乃是禁忌，他们对把这个问题作严肃、深刻的探讨深有疑虑——大概他们也认为这是野蛮和向黑暗时代的倒退吧。

因此，我认为，对我们时代的基本的宗教问题作出探讨，以及对我们要打击的邪恶现象进行描述，这比加入捍卫道德的斗争更加重要。如果我的论述使人们产生过分“客观”和“宣扬”国家社会主义的印象，那么在我看来，这却是我论述得好的显示——因为恶魔的方面不仅仅在道德上是消极或凶恶的，它还是一种力量并且是非常吸引人的力量。不仅如此，如果我的论述使人们觉得我们关心的不过是一件在道德上卑鄙、冷漠、野蛮、值得谴责的事情，那么我的论述就是不好的。这篇论文的所有读者，倘若对于宗教问题是开放的，将会清楚认识到，我并不认为邪恶的力量是一种好的力量。

麻省剑桥

1938 年圣诞节

一、问题

把政治的宗教和我们时代的各种运动不仅作为政治的、而且主要地作为宗教的运动来谈论和分析，现在仍然没有被接受为当然之事，尽管实际情况迫使敏锐的观察者采取这个立场。这种普遍的抗拒可以在自西方帝国统一体解体、现代国家得以发展以来的过去几个世纪之中成立的语言象征系统中发现。我们在谈到宗教的时候，就会想到教会的体制，而在谈到政治的时候，就会想到国家。这些组织彼此泾渭分明，二者受之浸渍的精神也不一样。在对中世纪神圣帝国的猛烈进攻中，国家和世俗精神取得了权力的领域，而在这个斗争的过程之中，语言符号体系也得到了发展，这个体系不是对现实作纯粹的反映，而是要俘获和捍卫这场斗争中对立的立场。

宗教和政治的概念跟从体制及其象征符号：它们进入战场，服从战斗中使用的语言符号的领导。因为这个原因，今天的认识仍然涉及在它们的概念工具之压力下形成的差异，尽管批判性的观点看到的只是几种密切相关的人类根本力量之效力的不同例证。目前在欧洲普遍使用、在科学上也被有限使用的宗教和国家概念，都是以某些范例作为参照的，这些范例的意义可以

追溯至发端于欧洲的思想斗争上去。藉着宗教,我们得以认识基督教以及其他救赎性的伟大宗教等现象;藉着国家,我们知道那指的是现代民族—国家那类的政治组织。因而,要得到关于政治的宗教的恰当认识,我们必须扩大宗教的概念,不但要把诸种救赎性宗教包含在内,还要把伴随着国家发展而来的所有其他现象包含在内,因为我们认为它们具有宗教的性质。不仅这样,我们还必须研究国家的概念是否真的只局限于世俗的、人间的组织关系之中,和宗教的领域没有关系。

国　家

迄今为止,还没有人怀疑过一个标准的国家定义会带有宗教的意味,国家被描述为拥有原初管治权力的久住人群的组织性单位。这个定义的某些部分显然是指从过去经验中得到的事实:在一个地区里定居下来的、被组成一个单位的人。然而,另一部分,也即与原初管治权力有关的那部分,却使人产生疑问。原初管治权力可以仅仅意味着这种权力除了国家以外没有别的来源,它并非来自别的任何地方,是绝对的。但细看现实,我们马上就会发现这种说法是不对的。绝对的、原初的权力是一种超乎一切权力之上的权力,它没有与之相等或出于其上的权力,任何附属的权力都是因为它才成其为权力。但统治者的权力却受到内部障碍的限制,因为有一些事情是任何统治者只要一做就必会被推翻的;它也受到外部力量障碍的限制。

权力的多元性迫使我们去考察它们的来源。它们的力量的首位性、至上性,包含着一种至高的因素,也就是说,是对所述权力乃是最高权力的肯定。对于但丁来说,权力的多元性会促使人们去探究它们的合法性和秩序,这是不证自明的。这样的探

究的目的是要找到把多种权力统一起来的方式，并赋予这个统一体的神圣原则以至上性，使它成为权力架构的一部分。我们在上面提及的标准定义中却看不到这样的要求。至上性仅仅是作为根据声称正确的经验所作出的判断的一部分而被肯定的。创造的秩序被完全排除在外，神圣的头颅似乎被砍掉了，国家取代了作为终极条件和自身存在之源泉的、超越世俗的上帝。各种权力彼此相妨，使人们产生要缔造一个无所不包的统一体的思想——除非我们拒绝迈出思想的这一步，立定主意停留在这一点上，认定世界是由地位相等的邪魔权力盘踞的，有关统一体的问题毫无意义。对首位性的肯定偏离了秩序思想的道路：它漠视理性地考察经验的规则，拒绝理性的讨论；鼓动确定首位性的精神从讨论者变成另一种秩序的信从者。对这另一种秩序的根源我们有必要进行研究。

但标准定义不能使我们感到满意，我们只有通过考察历史资料来往前摸索，对权力首位性的肯定就是从这里产生的。正是黑格尔推进了这样的论点，即人在国家里的作用就是精神的直接的现实体现，结果也就成了世上的绝对权力。精神的强大心灵不会为微小的事物所绊，它坚定不移地导向结果。如果国家就是绝对权力，那么它就不可能有任何的内部障碍。因为这个原因，国家采取了各个方面的机械因素，比如强调命令、服务、完全服从等，取消个人意见和理性思维，掏空个人自己的精神，同时大力宣扬在国家中盛行的精神。个体的英勇在国家里没有个人的性质，而是一种机械的现象。它不是某个特殊人物的英勇，而是整体中的一环。因此成为国家的精神发明了——并非偶然地——杀戮的机械方式，目的是为了把个人形式的英勇转变为非个人的形式：杀戮的意向被导向了抽象的敌人，而非一个实际的人。

现在我们更为清楚地感觉到问题的关键了:问题不在于定义的正确与否,而在于它关乎生死。不仅如此,这个问题还是一个人是可以个体地存在还是必须融入超个体的最高现实(*realissimum*)中的问题。人与人之间的关系遭到割裂,非人的精神架构彼此对立,人被变成了在传动箱里机械运转的机器部件,抽象地往外战斗和杀戮。任何认识国家的人都不会再坚持国家的权力是原初的和绝对的,相反,这是一条信奉者的信条。在信奉者的经验范畴里,人的存在丧失了真实性,国家反而取代了这种真实性,把自己变成唯一的真正的现实,只允许从这里流出一小股真实之流回流到人们中间,给他们提供新的刺激,而人们的作用只是作为超越于人之上的真实性的一部分。我们现在已碰触到了宗教经验的最深刻的核心,我们的说话描述了一个神秘的过程。

在外部,以国家为表现的民族精神在彼此之间以及与世界精神之间存在某种关系。它们与世界精神的关系体现为在历史中实现自身的不同步骤,这和人与国家的关系有相似之处,人在这种关系中只是整部机器里的一个部件。国家在历史中的兴衰反映了世界精神的"审判之日",各个类型的民族精神在完成其使命后就被宣判死亡。国家之间的力量争斗不是被盲目的命运所引导的,相反,那当中赤裸裸地呈现了世界的理性。不同民族在历史过程中扮演着不同角色而经历的命运,在世界理性的面前无足轻重,正如人的命运在国家的绝对权力面前无足轻重一样。面对着国家的真实性,人沉没到其工具性的、非个体的虚无之中;面对着世界精神的真实性,人和国家都没有两样。在黑格尔式的思辨里,没有什么比这一点更使人怵目惊心了:威压万方的世界理性强迫历史进入精神的显现过程,对神正论的深刻问题浑然不觉,即除了人类的血泪苦难之外,世界精神再没有别的

途径。这个庞大的理论体系和严密的秩序编织在人类虚无的深渊之上，又被通过集体来求得精神在现实中得以实现的欲望所撕破。

宗　教

人把他的存在体验为自然的，这因而是有疑问的。在他自身最深处的某个地方，在灵魂的中央，在灵魂与宇宙相连契的地方，这个问题不断地牵动着他。这是那些常常被不恰当地视作感情的兴奋状态出现的地方，这种兴奋结果还很容易被误以为灵魂表面的兴奋，因为灵魂确有着同样名称的激动。要理解这些最深的感情的本质并不容易。具有宗教思想的人用仅仅与他们在自己的兴奋状态中认识的特征相应的那些形象来描述它们。当他们想要描述灵魂底部的、比其他的感情更加深沉并从这里震撼我们整个存在的事物的时候，他们称之为原始的情感。他们会谈论这种情感的深远浩茫，而他们想说的是它不指向具体的对象，而是我们灵魂深处的一股没有方向的激动。他们称之为简单的依赖感情，而他们想描述的是被缚于某种超越个体的、力量无穷的事物的感受。当他们认识到从前身处母胎之中而现在则已离开了母胎、并因而克服了存在的痛苦的时候，他们说的是遭受离弃和寂寞荒凉。他们从存在的离散状态里振作起来，回到根源的起点上，试图通过专注于上帝来重新发现自己以及上帝。与神团聚的感觉是如此强烈，以致他们可以感受神圣者的视觉现象。产生于被造物境况的所有的痛苦状态可以被涂上不同的颜色，比如焦虑、希望、绝望、狂喜、平安、愤懑、叛逆、谦卑，等等。

我们试图指出的这种种差异，都是在宗教经验的一个单一

层面上展开的，也就是说，是在和人之自然存在的躁动不安的关系上展开的。它们会因为存在(Being)的许多的不同类型——痛苦可以从这里得到安慰和解脱——而成倍增长。围绕着我们的超越者可以在人类存在向世界敞开的方方面面里被寻找和发现：在身体、在精神上，在人、在社会上、在自然、在上帝身上。现已变得清晰的大量的根本问题和无数的历史具体事件，都和人进行自我解释的试图相关，这包括一切的错误认识和错误表达，这些错误都是在人类为取得无穷的经验以及对这些经验进行理性化和系统化的奋斗过程中出现的。对于某些人来说，存在的大门敞开着，让我们看到从无生命的自然一直到上帝的不同的存在层面；世界在他面前展开，事物的理性关系变得明晰；事物形成了一个存在的秩序，当中存在的水平被作了等级的区分，并为了回应存在的合理问题而形成创造的秩序。在这个秩序和相互关系当中，现实被最大限度地吸收过来并和最大限度的理性结合起来，以上帝的理念为中心的精神—宗教经验的教条得到完满的发展，成为这个秩序的顶峰。从西方的存在类比(*analogia entis*)发展出来的上帝理念就是例子。对于其他人来说，他们却只能得到关于实在的简单的几眼，也许还只能得到一瞥：自然、伟人、某个人的民众、人类——他所看到的也就成为了最高的实在；这实际上取代了上帝，也因而遮蔽了其他的一切——尤其遮蔽了上帝。

宗教经验因为根本性的实在的不同类别而变得复杂；我们已把这个问题尖锐化了，目的是要阐明我们在开始时即已指出的认识的困难。无论哪里，只要实在在宗教经验中把自己揭示为神圣的，就会变成最高的真实。从自然到神圣的这一基本转变的结果，就是围绕着被认为是神圣的那个事物出现实在的圣化和价值指向的再结晶。象征符号、语言标记、概念的世界围绕

着神圣中心来调整它们;它们以系统出现,当中充人了宗教激动的精神,并会被狂热地捍卫为存在的"正确"秩序。我们的时代充斥着这类的宗教秩序,结果就是巴别式的语言混乱,[1]因为语言的标记或符号有着非常不一样的神圣、神秘和价值的意义,这些意义取决于使用它们的说话的人。今天语言已不能再被视为在一个民族中是普遍地具有约束力的了。相反,它按照政治—宗教分裂的界线而被撕裂为特殊的语言。我们没有自明的词语可用来指称这个领域中的精神性事实。一心想成为反宗教和无神论者的运动追随者们拒绝承认在他们狂热的态度的根源处可以找到宗教的经验,而只把宗教以外的别的事物奉为神圣的。由于这个原因,我们有必要作出语言学的区分:在世界的根基中寻找最高实在的精神性宗教,应当称为超世的宗教(trans-worldly religions);其他所有那些在世界的内有事物中寻找神圣的宗教,应当称为入世的宗教(inner-worldly religions)。

现在让我们离开实在,离开存在的事实——我们已在其中认识到神圣性,离开围绕最高实在的实在之再澄清,回到追寻的人身上。敏锐的洞察、广博的视野、精神和本能的维度、对意志和感情的侧重,这些方面的新的表征将会变得显著。如果心灵是敏锐和善感的,那么只要对世界看上一眼,就足以看清人类的苦难,对拯救之路心中有数;如果心灵是麻木迟钝的,那么大量的场面也只能使他们产生一些微弱的感情。锦衣玉食的王子第一次看到乞丐、病人和死尸,就得到了觉悟;[2]当代的一位作家目睹一堆堆的尸体以及战后俄罗斯数以万计的人民惨遭毁灭,才认识到这个世界出现了某些可怕的错误,而写出了若干本平

---

① 典出《旧约·创世记》11:1—9,巴别的人意图建造一座通天之塔,上帝变乱了他们的语言,人们因言语不通而无法完成塔的建造。——中译注

② 这里指的是出家前的释迦牟尼王子。——中译注

庸的小说。一个人在苦难中看到了人类的本质，在世界的根基处寻求解脱；另一个人把苦难视为悲伤，它可以并必定要被主动地救治。一些灵魂对世界的不足反应更为猛烈，另一些则对造物的美妙多加赞叹。一些人只有当超越者显现为一个声色晔然的伟大人物和组织、并加以威迫恫吓的时候，才能感受他的真实；对于另一些人来说，每一个人的面容举止都是透明的，他与上帝的单独同在可以通行无阻。灵魂感受喜悦、人经验到对生存之超越的空间处所是广大的：从神秘的冥合（*unio mystico*）到群体庆典的欢乐，到博爱的献身，到把个人的爱扩充到山川和草木虫鱼，再到性的行为以及杀戮中的肉欲的震撼。

二、阿克奈顿

最早的发达文明民族的政治性宗教，是埃及的太阳崇拜。它开始就和历史的开端结合在一起，但其发展——我们可以追溯至它的高峰即阿克奈顿太阳崇拜以及随后的灾难——却清楚地勾勒出问题的轮廓，这轮廓几乎比地中海和欧洲的文化族群的例子显得更加清楚，尽管后者出现得更晚，也更加著名。

我们可以在历史的开端中找到规限着神话发展的因素。埃及最初几个王朝的国王已视自己为太阳神何露斯(Horus)的继承者，在这个国家的神话式开端里，何露斯是统治这个国家的王朝诸神中的一个。在王朝以前，上、下埃及这两个突出的王国的国王们可以统称为“何露斯的仆人”。他们取得了半神的地位，后来在其统治的城市里还确实被奉为神祉。历史上为人们所知的早期的国王们都带着何露斯的名衔，因为人们把他们视为他的继承者；他们同时还持有“善神”的头衔，死后在庙里被作为神来祭祀。此外，“宗教的国家形式”已可以在历史开始的时期发现。国王是神与人之间的中介。在理论上，国王拥有祭祀神的权力，但实际上他有大祭司和祭司群来为他在不同的庙里行使中介的职责。

我们这就介绍了政治宗教的内部力量斗争的主要角色。还有数不清的权力没有得到清楚界定的地方神祉，并且在一些大城市里太阳神不是只有一个，而是有好几个。每个神祉都有它的祭司制度，祭司群往往为了提高他们的神的地位而发生相互争斗，目的是为了让他们的神被视为最高的神。在这场争斗中，关键是要得到神的中介人物的承认，这就是国王。因为这个原因，每个祭司群都必须试图取得对国王的影响，以便他们的神得以被宣布为最接近法老的神，即“社稷之神”。

在从第4到第5王朝（约公元前2750年）的转变期间，希利奥波里的太阳神拉（Ra）在祭司斗争中占了上风。第4王朝的几个国王的名字里已和拉有关；在向第5王朝过度的时期，祭司证实了他们在国王的废立中的力量。第5王朝的首个国王极有可能是拉的大祭司，而元老的职位则由塔赫（Ptah）的祭司掌握。国家神学的结构得到了进一步的阐述：国王成为拉的儿子，拉每次在世间出现都成为国王的父亲。国王的正式名字总含有拉的名字，在第5王朝结束的时候，旧的何露斯名衔上已被加上了“拉之子”的名衔。埃德福（Edfu）的何露斯遭到了压制，对拉的崇拜上升为国家的崇拜。政治的转变——同时也是宗教的转变——在诸神神话的修改上反映了出来，旧的神话被改变了，新的神话被增加了上去。曾经作为世俗的国王、以托特（Toth）作为其元老而统治过这个王国的拉，成为上下埃及的国王。从此国家神学便紧随着政治的发展而发展。

政治性宗教的另一阶段的变化出现在王国的内部动荡结束之后的那段时期，这次动荡的发生是在第12王朝（约公元前2000—1788）时期，因为旧王国从中王国分裂开去而导致的。此时对拉的崇拜已持续了几个世纪，拉已经声名显赫，以致很多祭司都把自己的神解释为拉的特殊形式，以便沾得其名声之利。

政治中心由北部的孟菲斯转移到南部的底比斯，结果，底比斯的阿蒙（Amon）——新首都的神祉——尽管此前一直都是一个无足轻重的地方神，变成了阿蒙拉（AmonRa），以强调这座城市的新的政治意义。随着政治恢复统一，地方神被统一为单一的太阳神形式。一神神话的形成又迈出了另外的一步。

希克索斯时期之后，新王国的国家宗教随着新建的严酷的军事组织而发生变化。“不同庙宇的迄今为止还是各异的祭司制度，被统一进一个高级的、统遍全国的大祭司群里。国庙位于底比斯，阿蒙的大祭司是这个祭司群的领导，因此他的权力超过他从前在希利奥波里和孟菲斯的对手。”随着底比斯王朝的胜利，底比斯的阿蒙上升到了国家的最高神的地位，王后成为神的妻子，大祭司的夫人成为神的大妃。

这个新的军事国家的扩张超越了上下埃及的旧王国的疆域。埃及进入了世界帝国的时代；在领土扩张的背景下，诸多方面也发生了新的变化：得到了关于新的地方和人民的知识，流入了金银和奴隶，新获得了财富，艺术繁荣，作为世界性力量在和亚洲以及地中海各个王国之间进行活跃的交通而出现了新的政治总形势，出现了国家的宗教等。“在神话被创造的时候，因为讲述传说的人生活在国王的统治之下，神祉因而被视为统治尼罗河谷的国王；与此相仿，新王国的祭司们因为认识到自己生活在统治着一个世界帝国的国王之下，因而看到一个世界最高权威以及一个世界计划的实际形态——这是创造一个世界神的前提。”各个主要神祉的祭祀活动开始在他们的神的宇宙的和创世的想象中出现。但这些想象一般来说都保证神祉的效力界限就在尼罗河谷的地域。只有和太阳神联系起来的时候，这些想象才能得到更大的扩展。在阿孟和蒂三世在位的时期（公元前1405—1370），太阳的旧名“阿托恩”（Aton）就已经代替太阳神

的名字被经常使用了。这个名字的重新使用有着重要的意义，使开始于中王国的把不同的太阳神统一为拉的形式的工作宣告完成。阿孟和蒂四世开始把阿托恩作为最高的神来祭祀。他虽然没有就阿托恩和拉的一致性提出异议，但他的心意超出了把太阳崇拜作为可见神的崇拜。他宣告阿托恩并非太阳的圆盘，而是“太阳里面的光焰”。阿托恩是“太阳的主宰”，新的神就是这样的给予生命的原则，正如太阳的效力所显示的一样。阿孟和蒂为他的神建造了新的庙宇，新的神和旧的祭司制度之间的斗争就此开始了，结果是不但旧的祭司制度被取消了，旧的神祉也被一同消灭。旧的神祉不再受到尊崇，名字也要从任何被发现的公共纪念物上除掉。事实上，即使是国王的父亲——阿孟和蒂三世——的名字也要从底比斯的所有庙宇中除掉，因为它含有阿蒙的名字。最后，国王把他的名字改为阿克奈顿（“它使阿托恩喜悦”）。国王以在埃及、努比亚、亚细亚为阿托恩建造三座新城来完成这项工作——它是帝国的新神，来取代阿蒙的旧城底比斯。埃及的城市阿克奈顿（现代的特尔·艾尔·阿马那）成为国王的住所。

阿托恩接替了帝国神祉的功能，那就是在扩张的时候起着旧的神祉最初所起的功能。原来统治尼罗河谷的神祉在征战的时候，引导国王的军队跨越旧的国界。随着王国的界石被移入努比亚和埃及的新的疆土中去，这些神祉的权力领域也随之扩大。根据国家的神学，国王为神而征服世界，神被请求来帮助扩大征服的领土，也即扩大他的权威。由于国王就是神，因此神圣和世俗的领域被合而为一。人征服领土、神创造世界——人和神都统治，人和神都创造——二者不能清楚区分。在这样的思想上面，阿克奈顿发展了他的神的观念，这我们可以从他对阿托恩唱颂的赞歌上看到。神因为他的光耀而成为一切生命的源

泉;他创造了人类和动物，创造了土地和尼罗河，创造了四季及其更替。他的创造的最高峰是他在阿克奈顿的心中启示了自己。赞歌仍然说到阿托恩的起源是尼罗河谷的诸神，例如下面的诗句：

> 你驱除了黑暗。
> 当你发出光芒的时候，
> 两地就生机勃勃。①

"两地"是指上下埃及。但在另一节里，创造被扩大了：

> 你按你的意愿创造了世界，
> 当你还是孤身一人，
> [创造了]叙利亚和努比亚诸国，
> 以及埃及的土地。

被创造的世界扩展到三个部分，埃及是在最后被提及的。阿托恩是一个世界神，是宇宙的上帝；他的创造之爱遍及世界上不分种族和语言的所有生命形态和人民：

> 你使每个人各安其所，
> 供应他们的所需：

① "阿克奈顿之赞歌"的引文出自 James Henry Breasted,《道德心的黎明》*The Dawn of Conscience* [New York: Scribner's Sons, 1968], 281—86 页，引自 Eric Voegelin,《秩序和历史》，卷 1，"以色列和启示" *Order and History*, vol. 1, "Israel and Revelation" [1956; available Colunmbia: University of Missouri Press, 1999], 107 页 f。——英译注

人人都有所食，得其寿命，
他们语言不同，
形态各异，
肤色各别，
你这样区分了外族。

这和正统的埃及传统的断裂是非常明显的：国王显示出把自己从与尼罗河地域相仿的世界的束缚中抽离开来的非凡才能，能以多样的结构性创造来领会世界的广大。他是世界历史上第一个伟大的宗教人物。

不过，无论这一独特人物的灵魂之智慧和伟大在历史的语境中多么令人敬仰，他也没有摆脱埃及的国家宗教。阿托恩是唯一的神，但他不是所有人的拯救者。他是埃及帝国的神。虽然他关心所有人的福祉，但只降临到国王一个人身上。国王说：

你在我的心上，
没有别的人认识你，
除了你的儿子[阿克奈顿]。

神圣本质的古老的等级结构仍然完好无损。通过神的儿子，创造被追溯至创造者身上。世界上只有一个人和神有直接的联系，这就是国王，他是神的中介。只有他才认识神的意志，他又是执行这些计划的力量：

因为你在你的计划和力量里，使他起来。

世界的不同时期和能量的流注被作出了清楚的区分。阿托恩在

孤独中创造了世界：

啊，唯一的神，除了你之外再没有别的神！
你确实在孤独之中
根据你的心意创造了世界。

创造的活动超过了最初的活动，随着太阳的每次升起而继续进行，成为永恒的世界再创造：

世界在你的手里生存，
虽然你已创造了它们。
在你升起的时候，它们活着，
在你落下的时候，它们死去；
因为你就是你的生命的长度，
人通过你而生活。
所有的眼睛都看到你的美丽
直到你落下。

圆圈在这里闭合了。流遍全世界的生命之流并不产生有意义的生命，而是产生服务于阿托恩和他的儿子的有意义的活动：

你在西方落下的时候，一切的工作停止。
当你再升起的时候，万物为国王而繁盛
……
因为你创造了世界
并把它献给你的儿子，

那从你身上而来的一位。[①]

世界与帝国是同一的，神的儿子就是国王，神圣的能量之流创造了世界，并由太阳的光辉和国王的命令维持它的生命，因为国王懂得神圣的意志。而在下面，被创造的世界通过侍奉而起来迎向神。

在阿克奈顿的改革中，太阳崇拜达到了其发展的极限。随着国王的死去，保守的反动力量横插进来，经过几代人以后又回到了以前的诸神崇拜之中。这股保守反动力量的强有力的部分是被压制的祭司和武力阶层，他们满目怒火地注视着帝国及其强大的军队在那位改革者的统治下渐渐衰落。旧传统的恢复在曾被宗教改革逼得异常痛苦的民众中得到广泛的支持。这把我们带回了阿克奈顿的创造中最终和最重要的方面，那就是政治性宗教的条件和限制都变得清晰可见。我们在前面说过，旧的诸神及其崇拜因为阿托恩崇拜的产生而被废除了。这一变化——至少就以往的国家神而言——主要涉及靠近国家神的祭司和社会阶层。但是，除了国家宗教和国家神以外，在埃及的多神文化中还存在着非政治的神及其崇拜，例如奥斯里斯（Osiris）[②]崇拜以及各种神秘戏剧。奥斯里斯崇拜和对死人的崇拜结合起来，形成一种包罗广泛的信仰，覆盖了现世生活的道德、死人的审判、死后的生活、以及个别灵魂在另一个世界受到的惩罚和报应等方面。它是底下阶层的主要宗教，这些阶层由于远离太阳神的神圣本质的等级，不能从国家宗教那里得到私人生

---

① 引自《古代近东与旧约有关的文献》(*Ancient Near Eastern Tests Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard [Princeton: Princeton University Press, 1950]), 371 页。——英编者注

② 古代埃及的阴府之神。——中译注

活的意义。从本体论上看,太阳崇拜触及了世界和国家的问题,而奥斯里斯崇拜触及了个人灵魂的命运。就宗教的系统认识而言,多神论允许多个宗教领域共同存在,并没有把它们置于彼此冲突之中,也没有任何理性结构强迫它们合为一体。就社会来看,太阳崇拜的信从者来自统治阶层,奥斯里斯崇拜的信从者来自被统治阶层。在阿克奈顿改革的过程中,奥斯里斯及其祭司制度和其他神祉一样遭到灭除,埃及的宗教生活原本是经由多神崇拜来达到恰当的平衡的,现在经历了严重的倒退。在政治宗教的范围里,则只出现了统治阶层内部的人事变化。倘若国王能够一直维持国家的扩张力量,那么一神论的理性化便可能取得成功。但是,民众的宗教被消灭了,阿托恩崇拜又没有提供任何的信仰替代。和奥斯里斯崇拜相关联的整个宗教生活系统不能被帝国的一神崇拜所满足。阿克奈顿的创造性的宗教运动并没有走出太阳崇拜的发展,此外它也没有包含个人道德或对生死问题的回答的因素。单纯的国家崇拜,由于它的神圣实质的等级结构以及信从者和神之间的遥远距离,只可能在多神论体系中存在——在这样的体系中,人的其他特性可以发展出政治宗教以外的、属于自己的宗教。

三、等级制

我们现在来考察一下用来把人类生活的政治方面和神圣维度联系起来的那些重要的神圣象征之特点。

人统治人的一个基本的法制形式，体现在权力统治沿之发散的统治者和各种机构构成的等级制上面，其顶部是上帝，底部是臣民。这个象征的历史是多样的，我们现在只想指出一些重要的表征。我们在阿克奈顿的太阳崇拜中就已经看到这样的象征，其精神化已达到极高的水平。它在埃及的发展本来可以对欧洲后来的发展产生影响。和神圣本质之发散的教义相关而出现的太阳形象有那么重要的位置，这决不是偶然的，尤其对于埃及人普罗提诺来说。此外，亚历山大的菲洛关于君主制的著作告诉我们，自然星宿的神话在托勒密时代曾大力排斥过精神的神话(spiritual myth)，坚决反对把日月作为统治的神来崇拜，而认为统治者在行使权力的时候，是服从于不可见的逻各斯的。迈蒙尼德完善了神圣流溢的形象，他吸收了整个地中海东部的文化，以各种复杂的途径来把这股文化之流传入欧洲。在迈蒙尼德后的一个世纪，我们发现了从源头上喷涌的象征——这是犹太思想家在埃及的宫廷悄悄地创立的，同时还有光芒发散的

象征。我们在但丁的《论君主制》里看到："显然，世俗政府的权力一定是直接来自宇宙的权威源泉的，当中没有中介物存在。宇宙的权威从一个泉源里流出，但它大量的善都泻溢开来，流进许多的渠道之中。"皇帝"在父性恩典的光明中把我们的世界照得更亮，而它（政府）仅仅通过他来统治，因为他是一切精神的和世俗事物的统治者。"[①]路易十四又把太阳变成君主的象征。在他的回忆录之中，他阐述了选择这个象征的理由，所写的诗句使人想起"阿克奈顿"。

> 因它独一无二，因它辉光环绕，因它照亮四方围拱的星晨，因它所发的光照公正无倚地洒遍世上每个角落，因它处处传播生命、欢乐、生气，功德巍巍，因它永动不已，却温和平静，因它周行不息，永不懈怠，太阳诚然是一个伟大君主的最生动最美好的象征。

16世纪晚期，法国君主制的大理论家博丹（Bodin）把神圣君主制的象征带进了理性的层面，这个层面具体地覆盖了国家和法律的所有阶段。世界上最高的力量是上帝；他是所有诸侯的君主。统治者不是绝对意义上的君主，而只是对于臣民而言的。他自己要服从神的律法，正如他的臣民要服从其统治者的律法一样。从统治者那里，发号施令的权力沿着国家组织的金字塔向下传递，直到臣民身上。关系的长列则以相反的方向来运作："正如私人馈赠的合约必不能贬损长官的律例一样，长官的律例不能贬损采邑的法律，采邑的法律不能贬损侯王的法令，

① 引文出自但丁，《论君主制》，H. W. Schneider 翻译（New York: Liberal Arts Press，1957），第79—80页。——英译注

同样,侯王的法令也不能凌驾于或改变神和自然的律法。"①神圣意志通过不同等级传递的严密体系,只有通过基督教关于人与上帝的直接关系的信念才能缓和下来。国王只受上帝约束,但长官要受上帝和国王的约束,臣民要受上帝(他必在所有之上)、国王、长官的约束。正是在这个意义上,即承认人与上帝的直接关系,神圣政治的等级制度偏离了阿克奈顿的象征——统治者被视为神与人之间的唯一中介。至于其他,直到法律分级(legal gradation)这一新的世俗化理论得到宣扬之前,博丹创立的等级秩序一直成为欧洲内部的国家秩序的结构。国家内在的部门和标准的等级制并不遵从任何规则,而随着上帝的除去,等级制可以和任何的象征联合起来而取得合法的地位。

教　　会

在等级的象征里,国家不是一个封闭的实体;相反,它是由地上的统治者直到上帝的不同权力级别构成的。虽然臣民通过等级制的中介而似乎与上帝割裂开来,但仍有一小股力量从源泉流到金字塔的底部,尽管臣民与上帝的直接关系并不象博丹宣告的那样是唯一的。统治的秩序具有神圣的特性,但仍不是最神圣的事物。世俗统治秩序的神圣化,它的内在世俗性的封闭以及与此同时超越世俗的上帝之被除去,是和许多前提相关的。一个社会基于有组织的统治而达到封闭,首先要求这个社会被经验为自身具有存在中心的实体。在原始时期,一个特殊的内在世俗的神圣政治性的社会的发展,其天然的起点总是一

① 引文出自让·博丹,《Common Wealth 六书》, M. J. Tooley 译(Oxford: Blackwell,1955)。——英译注

个以宗族血统为基础的社会，无论那个社会是母系的还是父系的，我们在高级文明之中，乃至在我们的时代里，仍能找到它的象征世界的无数碎片。希腊的城邦是牢牢奠基于部族之上的，其为政治实体所接受，也只能通过进入部落宗族之中来实现。除此之外，也许受了东方的影响，希腊世界和埃及世界一样，都具有神秘崇拜那种个人的、非政治性的宗教性质。在历史的最亮处，我们看到苏格拉底的政治宗教的悲剧，他受到神圣声音的召唤，受到德尔斐神谕的告诫而在城邦中进行政治宗教的改革，最后被改革的阻力所毁灭。他拒绝逃跑，因为神圣社会以外的任何形式的生存对于他都没有意义。最近有一位历史学家曾断言，苏格拉底和柏拉图、亚里士多德一样，都差一点才达到基督教时代的精神发展阶段，因为这些哲学家们还不能走出神圣政治性的内在世俗社会的界限，认识到直接置身于上帝之下的宗教生存的可能性。

现代的内在世俗政治实体被界定为教会本质之变形，远比被界定为部族社会的象征系统之残迹要来得彻底和显著。正如保罗的书信以及与之密切相关的《希伯来书》中所阐明的，基督教的思想观念认为教会、团契都是基督的神秘的身体。这种有机的比喻以几种不同的方式显示出来。有时教会的各个部分被作为身体的"肢体"来安排，它们彼此辅助，形成世俗的身体，而身体的灵则是基督；在别的时候，身体的比喻越过世俗可见的"肢体"而去到基督身上，基督成为身体的头脑；反过来，精神的内容具有统领的作用，基督的灵通过圣灵充满而流入世俗的"肢体"中，以致救世主的精神的人格性几乎完全消失。这样的比喻得到宗族象征论之余绪的支持，即基督被视为第二亚当，人类的第二个始祖；此外，神秘崇拜者关于上帝的晚餐的阐释版本也为这样的比喻提供了支持。

保罗书信中这种不同方式的比喻还描摹了可能的进一步发展。从基督的灵中散发出来的超凡品质决定了"肢体"的功能，这种品质可以超越保罗早期基督教社团的级别制度，得到政治王权功能的补充。由此，王权统治的功能就在奥秘之体(*Corpus Mysticum*)之中取得地位；就这一特征而言，它和祭师及教士的作用已没有区别。政治与宗教领域没有了界线，奥秘之体自身成为了实体，当中王廷受膏和圣职授任这两种圣物并肩而存。王权的行使成为众多的神圣功能之一。就历史而言，这一观念在九世纪的神圣帝国中成为现实，其他的表现形式则在奥秘之体的不同部分中建立起等级制度，使其中的一个部分成为最高的一级，其他部分成为这个团体的余下部分，它们只有通过最高权威的中介才能取得神圣的品质。这在教皇位于统治者之上的观念上反映出来。但是，正如但丁有关帝王的思想那样，王权功能与上帝的直接相关性也可以被判定为原则；在原则上，当曾经一度是现实的精神统一体被自然的内容再次填充的时候，通过基督的灵而构成的社会象征可以转化为内在世俗的体制。这种被再次填充的可能性可以在早期的基督教世纪中找到，当时基督徒所组成的教会成为了族群中的族群——基督徒群体。后来的转变可以追溯至比如古代的神—人帝国以及《罗马人民的呼声》(*Acclamatio des Populus Romanus*)那样的历史资源上，它们把统治者捆在人民身上，捆在日尔曼部落的和王室的观念上。

以基督组成的教会出现过多个方面的变化。不过，尽管有着所有这些变化，但基本的结构——这是最重要的——仍然是显而易见的。基督教会直接由之产生，但这一思想的某些部分仍然生存在政治社会中。我们无论处身于教会流变过程中的任何地方，其中某些团契虽然已变成了内在世俗性质的事物，但都

承认团契的所有部分都应该平等和友爱，即使这些团契和运动在新的国家宗教被引入之前都曾大力宣扬反教会和反基督教的态度，正如法国大革命的情形那样。法国的社会连带主义（Solidarism）是以爱为基础的基督教团契的延续，它得到了第三共和国的世俗思想家们的承认，社会连带的思想被解释为世俗化的基督教慈善精神。保罗把奥秘之体和社会的补充作用区分开来的思想，在英法两国的经济学家社会学家所阐发的分工理论中起了一定的作用。美国的国家社会藉着基督教会得到散布，这已是普通的知识。这些思想因为清教传统而没有产生大的变化，我们还可以看到保罗的"身体各部分都有'相同的心'"那样的范畴成为了科学中基本的社会学原则。

此外，因为美国特殊的社会历史地位，平等的观念更加明显地发展为这样的思想，即只有那些在精神上真正平等的人才能成为社会的完全的成员。对于维系着由平等成员组成的社会精神的任何威胁，世俗的教会都会作出猛烈的反应，并且在移民时期，在教育心理学和同化工作上，它已经找到了吸收异质分子的方法。即使在某些地方，当内在世俗的教会的宗教内容和基督教会发生严重冲突的时候，例如在德国国家社会主义的情况里，神秘的基本形式——通过圣灵而连接在教会之体上——因精神要求一致而继续存在下去，这正如基督教的"博爱"（*Caritas*）在救济贫穷同胞的慈善机构的世俗化形式中继续存在一样。

精神与世俗

内在精神世俗社会之形成的重要因素之一，是教会内部沿着精神与世俗的线索出现的分裂。从历史的角度而言，这种对

峙是不止一对的，不过我们现在只能关注两三种主要的类型。

对这个问题的首要的历史哲学解释是由奥古斯丁提出的。世界历史是上帝之城与世俗之城、基督的王国与罪恶的王国之间的浩大战斗。两个王国却不能被理解为一种体制，例如教会或国家(虽然奥古斯丁偶尔也会把国家视为世俗之国(*Magnum Latrocinium*)，而应该理解为追随基督的人与追随他的敌人的人所组成的社会。世俗之城因邪恶天使的背叛而和上帝之城割裂开来。上帝之城始于天使之城，终而为上帝的国度，其人民都服从上帝而过着正义的生活。教会是上帝之国在世上的代表，但它的神圣肢体也包括世俗之城的人民，上帝之城的人民也可以在教会之外找到。这些象征在基督教战争的一段时期里得到发展，西哥特人对罗马的占领(410)就是一个时机。它们被用于反击对教会构成威胁的思想，那就是基督教作为罗马帝国的年轻国教并没有使国家免于灾难。为了说明基督教不是一种生命或事故的保险，奥古斯丁确立了真正的基督教态度的形象，阐发了忠于基督的意义。这个庞大的概念体系复杂得令人迷惑，并且不完全是一体的，每一个地方都很容易看出将来会遇到问题。上帝之城既不是和教会一样的，不等同于基督的救赎行为开创的世纪，也不等同于神圣之终结领域的永恒安息。它包括所有这些或其中的部分，也包括前基督教时期对上帝的追随。它极端地反映了当教会的制度因素被迫和新的世俗世纪之启示成分以及终极领域之终末论因素成为一体时产生的张力。其结果就是有无数的二元论出现，从教会的神圣团契与周围社会的二元，到上帝之城的世俗附属和精神超越附属的二元，从上帝到撒但国的二元。最后，国家的制度性现实，以及为了取得世上的幸福国家最好小而多——正如城市是由许多家庭组成——那样的观念，并没有在这个体系中占据着完全清晰的位置。这个体系中

的紧张反映了基督教当时正在进行的斗争的紧张。关于教会与国家组织之间的精神与世俗权力之间的矛盾，或者人类在此世或下世生活之间的矛盾，当时还没有一个简明的方案。相反，奥古斯丁用生硬、鄙夷的方式来回应对罗马大屠杀的哀悼："很多人以不同的悲惨形式死去。如果我们要对此表示哀悼，那么我们应当记住这是所有人生来就要承受的命运。就我所知的，没有一个死去的人是本不会在某一天以某种方式死去的。"这种说话可以在今天的政治宗教社会中听到，比如恩斯特·容格(Ernst Junger)在回应战争死亡的恐怖时，说无论死亡在何时来到总是痛苦的——这是在信仰中被合法化的苦难："死了的人通过死亡从不完美的现实走向世界完美的现实，从目前这种形态的德意志走向永恒的德意志。"

这个问题在经院哲学的顶峰时期变得较为狭窄，被勾勒得更为尖锐，神圣帝国的分裂在托马斯·阿奎纳的政治理论中已见端倪。大教会的各个部分这时已经得到牢固的确定，彼此相互独立。随着大规模的封建制度的形成，帝国的解体已经开始。封建教会被确定为首个"王国上的国家"；随之而来的是分封的诸王，当中首要的和最激进的是西西里的腓特烈二世。托马斯接受了亚理士多德的政治哲学，这使他可以确定教会与封王的功能之间的关系。托马斯根据《政治学》的内容，把统治臣民的世俗职责归于封王的身上，臣民物质的与精神的存在容许他们追求灵魂的拯救，但精神的照看则是教会的责任。由于精神的地位较之于世俗的地位要高，因此封王的地位次于教会的地位。这一观念的意义和局限性，当我们把阿奎那的教导与亚理士多德的教导相比较时，就显得很明显了。希腊的哲学家仍然在城邦的政治宗教体系内游移，个人与政治生活的意义是以类比的方式让人们认识的，这种类比从人与国家扩展到了俗世与上帝

之间，最有价值的生活是心灵活动的生活，因为当人在心智活跃的时候，他才是最自足的，不需要外在辅助。他因而变得最象上帝，自我安然，不待外物。同样，一个与其他国家没有过分连系的专制的、自足的国家是最好的国家，因为它与神圣的宇宙存在相仿。城邦的理智化宗教在这最后的阶段就自我完善了。虽然亚理士多德的《政治学》的大部分被转移到托马斯的体系之中以后仍然是完整如初的，但中心意义却已遭到破坏。被作了神圣类比的国家的宇宙已被粉碎，个人的和社会的存在被划分为两个天地，政治——世俗的领域被置于精神的领域之下。政治组织的问题虽然不为奥古斯丁看重，但现在则占据了主要位置，最后存在的只有这个问题，即当政治组织在脱离了对封建教会的附属地位并自己篡夺了神圣的内容之后，历史的景况是怎样的。腓特烈二世就已经迈出了这一步。随着对耶路撒冷的征服以及他自翊为弥赛亚王，他的说话俨然是一个独裁者，一个异教的神人。古老的公正（*Justicia*）成为公开的国家美德，对此种美德的崇拜成为国教，人民被迫进行侍奉，卡普亚的凯旋门被作为祭坛而建立起来。教皇宣告这位皇帝为敌基督者。在基督教会的土地上，第一个内在世俗的政治性宗教成立了。

启　示

至此为止，我们已把有特点的个别时期从教会的组织及历史中抽取出来，目的是为了说明政治宗教的形象世界的秩序是怎样的，这样的秩序直到今天仍是欧洲发展的基本结构。从外部来看，历史就是象征之宗教世界的变化序列。现在我们来看看象征的一个新的维度，那就是从内部，即从相关的人和权力的角度——来看看这发展的解释。对历史的宗教性解释的基本模

式,可由保罗对世界史的划分中取得,他把世界史划分为三个部分:异教的自然律法时期(*Lex Naturalis*),旧约的摩西律法时期(*Lex Mosaica*),以及基督教王国时期。在这个基础上,人们把德国象征主义在12世纪高峰以及费厄列的约亚基姆(Joachim of Fiore)和但丁宣扬第三纪元的那个世纪之前的重要历史材料作专门研究,对历史的解释由此得到了进一步的发展。就这些材料被整理和解释为神圣意志在历史中的表现而言,对历史的解释就是象征性的。秩序的理性规则是那些神圣的数字:三位一体的"三",圣灵之礼物的"七",创世的六日,旧约中从亚伯拉罕到基督的24代之世系数字,以及这个数字的一半即亚伯拉罕以前的12世代。我们在面前已接触过运用象征理论的最早的主要基督教历史哲学,即奥古斯丁哲学:基督的世代是第六代,同时也是最后的世俗世代,随后的第七个世代是被祝福的、超越的最终世界。这种方法在12世纪德国象征理论的高峰时期得以完备,目的是为了和费厄列的约亚基姆共同忍受当时曾对教会及其世俗小团体的内部力量产生过重大的影响的变化。约亚基姆找到了那条长期以来都希望得到公众关注和承认的关于精神思想之活动的公式,根据这条公式,基督的国度——与旧的划分方式相反——不是最后一个世俗的国度,还有第三个国度随之而来。在这个计算方法中,第一个是《旧约》的神圣国度,第二是基督的国度,第三个则是第三个神圣位格即圣灵的国度,它正好对应了第七个世俗的纪元,之后则是终结的天地——永恒的安息。这里的每个国度都被分为七个世代,前基督教以及基督国度的世代都具有象征的特征,都是由它们的领袖人物所决定的,现在仍有历史材料可供查证。随着先驱人物扎加里和约翰的出现,基督标志着第二个国度的开始。第三个国度会很快来到,在开端的时期即出现被称为领袖的人物。约

亚基姆算出第三国度在1200年开始;约亚基姆派系的方济各灵修士算出其开始为1260年。构成第三国度之启示的基础的历史模型,是修道会即新"宗教"的产生,当中个人生命在圣灵中臻于完美成为可见的现象。前几代的方济各修士把启示浓缩为这样一个信念,即相信阿西西的法兰西斯(Francis of Assis)就是预言中的领袖,约亚基姆和多米尼克为光驱。约亚基姆的著作被认为是启示的"永远的福音"(《启示录》14:6)。约亚基姆的第三个国度不是要代替教会的新体制,而是教会的精神化过程,是普世教会往新的冥想式和精神性的灵修制度的转变。因此,和保罗的王国启示相反,约亚基姆的启示没有涉及第三国度的社会秩序。在灵命之悟性(*spiritualis intelligentia*)的国度里,人们过的是一种冥想式的生活,也就是说,不再象普世教会的教士那样是行动性的冥想,而是精神性地生活,虽然贫穷却充满友爱,所有人都一律平等,没有压迫的阶层存在。

基督教的国度启示和中世纪后期的象征论形成了现代政治宗教中的启示动力的历史基础。自本笃以来,特别是托钵僧会的发展以及基督教内部"新宗教"的形成以来,作为基督教修道运动的结果,灵魂的新生的精神性认识,基督徒生存理想之完满,都被视为这个世界的一部分。精神存在之完满的上升线自文艺复兴以来成为了世俗力量中最有力量的因素之一:这体现在相信人类理性的可完美性,体现在启蒙时期认为人类可朝着理想的最终境况不断地向前发展,体现在相信通过神性信仰来形成的共济秩序可以使世界变得完美无缺,体现在相信19世纪的人们的宗教就是进步。国度启示的象征论一直延续到19、20世纪的象征论中:在马克思、恩格斯的历史哲学中的三个王国里,在国家社会主义的第三帝国里,在继古代罗马和基督教罗马而至的第三国度的第三罗马的法西斯主义里。此外,第三国度

的内容定义被完好无缺地保留了下来：相信普世教会的体制会通过人类精神因圣灵降临而臻至完美的生活秩序而消解；相信在第三个天地中"国家将消失"，人们将形成彼此友爱的自由的组织；相信这个国度的苦难拯救者，但丁曾说有五百个，五个，十个；相信我们时代的领袖人物和神话；相信新国度的秩序无论在共产主义的、法西斯主义的、国家社会主义的组织中以及精英集团中，始终都是新的国家组织里的核心。

四、利维坦

西方教会分解为多个政治实体的过程贯穿于中世纪之中，在专制主义时期达到了决定性的阶段，在这个时期，疆域性国家彼此割裂的趋势日趋激烈。并非所有的欧洲地区同时到达这个阶段：这一发展发生在西部的民族国家里，这些国家今天依然是发展的巨大原型。它们也是最先对教会神学思考通透、并把教会改变为与其他社会共同存在的特殊社会，在这样的社会当中，世俗政治与神圣内容相互渗透，国家与教会紧密结合，其程度之深使的世俗政治与神圣内容相互之间的矛盾变得毫无意义。

托马斯·霍布斯是这个与上帝有直接关系的特殊教会的大神学家。他常常被视为是君主专制的理论家，而他确实是；但他不仅仅是这样的理论家，因为他创造了利维坦这一象征，这是一个直接处于上帝之下、按神圣秩序运作的全能国度。[1] 这个象

---

① 霍布斯从《圣经》中采用了利维坦这个形象。《约伯记》40 和 41 章描述了这个怪兽："它的心结实如石头，如下磨石那样结实。它一起来，勇士都惊惧，心理恐慌，便都昏迷。人过用刀，用枪，用标枪，用尖枪扎它，都是无用。"(41:24—27)"在地上没有象它造的那样无所惧怕。凡高大的，它无不藐视，它在骄傲的小孩上作王。"(41:33—34)。[中译按：引自中文和合本《圣经》]。

征的构造基于两步:第一,国家人格(Personality of State)的自然构成,它在所有时候都具有约束力;第二是在 17 世纪的历史环境下形成的基督教教会的自然统一。为了形成政治国家那种自然的新的统一,霍布斯根据《圣经》旧约的传统而采用了契约理论。人在自然的国度里,根据契约的要求,以多数选票的方式把一个君主置于其上,臣服于其下。由于这种构造形式,霍布斯被称为契约理论家。这并非全然错误,但这只适用于他的理论的工具部分,这部分与传统和时代相关,却与本质无关。决定契约结果的本质可以从形式上抽取出来。之前未定形的众多人民不是选出一个统治者,而是把其众多性结合为统一的一个人,众多成为国家的统一体,从中央到地方得到其人格的体现者;国家——而不是选出的君主——是现在在历史舞台上作为演员出现的那个人。我们已经提到,形成内在世俗社会的宗教的最重要的前提,是该社会要视自己为以自我表现为中心的单位。霍布斯的利维坦象征朝这个方向迈出了重要的一步,虽然它没有达到亚里士多德的城邦所具有的世界或宇宙意识,但已在很大程度上减低了基督教教会的开放结构。虽然等级形式仍然上抵上帝,国家也是根据上帝的允诺而建立的,但等级形式不再下达教会里占据不同地位的人身上,而是去到作为集体人格的社会上;它去到君主身上,但君主不是被视为军民的统治者,而是作为国家的人格体现者。如果我们想作历史的比较,那么我们就要把霍布斯之于特殊的世俗教会的地位和保罗之于基督教社会之象征的创造的地位相提并论。新的社会通过君主以象征一神秘的方式来达到统一,正如保罗的教会通过基督的"灵"和"首"(*Kephale*) 来达到统一。社会的世俗基层是一个个特殊的国家,但它们的统一体是一"奥秘之体",正如基督教会一样。在欧洲历史的更狭窄的背景里,与这一过程相似的例子可以在民族

迁徙时期的德意志世界里找到。在这里，正如在霍布斯那里一样，我们可以看到一个部族通过指定一个帝王而取得其个人特征，当这个帝王死去的时候，这种个人特征也就失去了。君主和国家之间的联系非常密切，以至帝王的兴废意味着国家在历史意义上的直接存在的有或无。同样，霍布斯的君主契约声明国家是历史的人格，是“凡间上帝”，是人类赖以得到和平和安宁的仅次于“不朽上帝”的对象。

国家不仅在政治权力上是封闭的，在思想上也是封闭的，因为不管君主是一个帝王还是一个议会，都有权决定哪种言论和教导是有利于维护或提高国家的统一的，有权决定什么人可以在议会上说话，有权审查任何的出版物。我们可以以现代一位宣传部长所写的东西来为这种权力找到辩护：人民的行动由其言论支配，能把言论导向正确方向的任何人，同时也就把人们的行动导向了维护和平与和谐。虽然教导必须是正确的，但任何情况下都不能产生冲突，因为任何破坏社会和平的教导都不正确。

利维坦因而是一个神圣的异教象征，如果我们把它转变为一个基督教的象征，那我们就必须把它和前面的基督教教会象征作比较和对照。托马斯提出的高级经院哲学式体系视世俗的层级低于精神的层级，并把两者在组织上作出了区别，但这一体系正在垮塌。世俗的层级开始被注入国家的因素，发展成为具有自己人格特征的单位。霍布斯的争论因而被导向了反对神圣帝国之残余的方向，尽管后者仍然声称为基督教的代表，比天主教会拥有更高的精神地位。他用他的国家理论来证明教会不是国家，不具有人格性。因此新的教会不会是包罗一切的上帝国的一个部分，而只是直接处于上帝之下的个别的人。保罗的国家概念被加上了帝王之超凡魅力（charismata），认为教皇、帝

王、教士、平民都是教会的肢体——它曾风靡于九世纪，但这时受到了猛烈排斥，因为它会导致这样的荒谬结论，即像法国、西班牙、威尼斯这样的历史社会形象无疑不会再得到原来的承认，而会被认为是教会的一部分，没有了直接与上帝相关的人格地位。只要君主使《圣经》和基督教在国家法律里具有效力，那么每个国家自身就是一个基督教会。这样国家与教会便会合而为一，君主成为教会的头脑，直接处于上帝之下，不需要基督的在世代表(*vicarius Christi*)的中介。精神的国度以教会的形式出现但又不是国家，这是荒谬的；精神与世俗的区别被引入世间，结果只能使人们的感觉混乱，只能使君主与臣民疏离，只能扰乱国家—教会的和平。

霍布斯通过引用新\旧约来加强他的论证。犹太人的神权政治的宗教势力猛烈震撼了英国改革运动的整个世界，在精神的社会人格这一特征上和国家意识统一起来。犹太历史的不同阶段可以非常具体地追溯至亚伯拉罕的立约以及以色列对上帝的服从，追溯至摩西及其继承者的带领，追溯至以色列人为了要象其他民族一样拥有自己的君主而不认上帝为主的背教危机上去。亚伯拉罕被作为国家精神领袖的典型。上帝曾经直接对亚伯拉罕说话，因为他是其人民的代表，因此这个社会的每个臣民(由于没有感受神的启示)在所有的外在宗教行为和宣称上面都必须服从君主的法律。就臣民最深刻的感情和思想而言，因为它们不表现在外面，人间的统治者也无从知道，他们因而是自由的，只臣服于上帝之下。

基督教国家的君主有着和亚伯拉罕之于其家族的地位。上帝只向他说话；只有他知道上帝的意旨，只有他才有权解释上帝的说话和旨意。由于把犹太式的神权政治概念作为样板，利维坦这一象征取得了一些和阿克奈顿之帝国宗教有关的特点。在

这里统治者又成为了上帝的中介，上帝只向统治者启示自身，只有他把上帝的旨意传给人民——唯一所剩的只有上帝直接启示的火花留存在个人自己最深刻的生命中。

基督的出现并没有改变这种状况。他来到的目的是要更新上帝所立的约，这旧的约已因为人民叛逆——其结果是挑选了扫罗为王——而遭到破坏。基督被派遣来把人从叛逆之罪中救赎出来，引导他们走向上帝之国；但这一国度只是一个怜悯的国度，不属于这个世界，基督只有在死人全都复生之后才为王。这个世界的传教力量从基督传到门徒身上，又从门徒身上以按手礼传到后继者身上，直到君主们俯身于上帝直接的启示之下而接受基督教。基督教的君主们掌控了传教的力量，通过他们的中介身份，上帝恢复了对他们统治之下的现世教会的统治。

新教会和旧基督教会相斗争。从新教会作为依上帝的意愿而立的教会的立场出发，它必须压倒那些被形容为撒但之工作的思想。霍布斯因而要把利维坦这一象征和撒但王国的象征对立起来。就信仰基督教的人而言，这一对立分解于基督教政治社会之中，把普世的基督教作为具有人格的组织加以维护的势力被视为撒但的工作。天主教会及其较诸所有基督徒都有精神优越性的声称，被视为是黑暗王国，这个王国打乱了上帝之民从列王之前的犹太时代到基督社会时代的直线演进。国家就是教会，任何与这个新教会——利维坦——相对立的人就是撒但：正如在犹太历史上，巴勒斯坦是上帝之国，而周边的敌对国家都是魔鬼撒但的国度。这一矛盾在英国也存在了很长时间。笛福曾写了一部内容广泛的撒但政治历史，但纽曼主教在1851年认为有必要阐明天主教会对撒但之解释是荒诞的，因为天主教会用布莱克斯通(Blackstone)对于英国宪法的评论来把英国形容为撒但的王国，这相当于反天主教文学上的撒但形容。他是要证

明这种方法可以用在任何事物上。但现实却不限于纽曼主教的讽刺之所及：像国家的象征一样，霍布斯的撒但象征表现出被历史内容所渗透的倾向。在欧洲的政治宗教之历史进程中，这个特殊的教会进一步发展为一个封闭的世俗教会，并导致了相应的撒但王国的产生。

五、内在世俗社会

自17世纪以来，欧洲的政治宗教象征的基本特征没有发生过什么根本性的变化。等级和次序、普遍的和特殊的教会、上帝的国和撒但的国、领袖和启示等，直到今天仍然是社会性宗教的表现形式，但内容却渐渐向《利维坦》所表达出来的内容改变。教会越来越和普遍的帝国相分离——帝国的等级制顶端是上帝，最后教会独立开来，以内在世俗的方式自我封闭起来。再没有任何神圣的东西从最高的源泉透下来，反而教会自身成为了本原性的神圣事物。旧式结构的残余部分还可以在已没有意义的公式中找到：例如神圣的、封闭的组织在扩张的时候宣称的"以上帝的命令行事"。但"以上帝的命令行事"是与"历史秩序"、"历史使命"、"血统秩序"等等世俗的公式同义的。因此我们必须把更早时候即已画出的线索描画完全，并指出新意义的特征，这些新意义普遍地被作为事实，却鲜有被解释为政治宗教的表现。

新的内在世俗性的庞大基础自中世纪晚期以来就已经被建造起来了，这就是把世界的所有阶段作为存在事实之总汇来认识的知识，以及关于其本质和因果语境的知识：关于空间和自然

的知识、关于地球和居住于上面的人类的知识、关于人类历史和智力分别的知识、关于动植物的知识、关于人作为肉身以及作为精神存在的知识、关于人之灵魂及其欲望的知识、这些知识充斥于关于世界的新认识之中，并把关于神圣秩序的所有知识推向边缘，推出视域。谢林提出的那个激进的形而上学问题——“为什么有？为什么不无？（Why is there something; why is there not nothing?）”——反映了一些人的忧虑，但对于大众的宗教态度却毫无意义。作为内容的世界压倒了作为存在的世界。科学方法作为研究世界内容的唯一形式，被宣告为具有普遍意义的必要基础。自 19 世纪以来直到今天的很长时期里，“形而上学”一词被认为是一个被滥用的词语，宗教是“人民的鸦片”，以更新近的说法，是未来堪虞的“幻象”。反对宗教及其世界观的提法被铸造出来，并被世俗科学确认为有效的认识方式，与启示和神秘思想相反。“世界之神秘”被清算出来并被解决掉。同时，关于存在的根本问题以及用来研究它们的表现形式的一般知识萎缩为一个个小领域。冷漠、政治还俗、无神论成为了统辖大众之世界观的特点。

人们可以让世界的内容增长到这样的程度，以致世界和上帝都消失于它们背后，但它们却不能消除人类境况自身。这种情形始终存在于每一个灵魂之中；当上帝在世界上无处寻觅的时候，世界内容便会成为新的神秘；当超越的宗教象征被禁止的时候，新的象征又会从世俗的科学语言中发展起来并取而代之。正如基督教会一样，内在世俗社会也有它的启示，但新的启示者却坚持他们所创造的象征就是科学判断。我们已经从约亚基姆的象征到现在之间画上了几条线索，以便阐明这些表现形式之间的连续性。内在世俗的启示只需要从约亚基姆的思维中把超越之最终国度、永恒安息、超越者等去除掉，就能得到适用于世

俗世界的语言符号来随它支配。最终国度不再是超越性的、精神的团契，而是完美人性的世间状况。康德在他的《世界公民之努力的历史观念》（“Ideen zu einer Geschichte in weltburgerlicher Abischt”）一文中阐述了一种历史观，在这样的历史观里，理性的、经过了启蒙的人作为世俗存在攀升到了更高的完美阶段，最后迈向一个拥有适宜的领导者、没有压迫的世界性社会。人类就是这样一个伟大的集体，每一个人都为它的进步贡献力量。它在世俗意义上是封闭的，它的进步是整体性的，个人存在的意义就是以工具身份参与集体的进步之中。这一观念是彻底的集体主义的，它是如此彻底，以致康德对他自己的理论建构也表达了“惊讶之情”：一个人从他的集体活动中竟得不到任何好处，因为只有最后的一代人才可以进入人间天堂的至善至美之中。这引起了基督教的反对。虽然康德从个人不朽方面找到了破解之道，但读者对这一点都有一个印象，即他似乎并不认为这可以恰当地替代完美的理性的人之世俗生命。

康德的启示包括了所有人类，但其他的启示者却把他们的象征理论局限于某个特殊的社会。费希特就是根据《约翰福音》的象征来提出他的启示的。他认为，最后的国度作为世俗的国度乃是上帝的国度，除了古老的日尔曼人外再没有别的民族能有资格来使人类重现生机，让上帝之国降临。孔德把维柯和圣-西门的理论改变为世界历史三阶段的法则——“神学时代”、“形而上学时代”以及将出现的“实证—科学主义时代”——发觉法国人是实证主义精神的体现者。马克思把历史分为原始共产时期、阶级时期、最终的共产主义时期，承认无产者为迈向最终阶段的承载者。自戈宾诺（Gobineau）以来，种族理论家们把历史理解为种族活动和种族之间的斗争，把某个被选择了的北方或日尔曼种族视为推动者。在欧洲历史的进程中，这些启示的每

一种都创造了自己的撒但象征。我们已经提及那种视天主教为撒但的观念。康德视人类的欲望为魔鬼，费希特描绘了拿破仑的魔鬼形象，资产阶级是无产阶级的魔鬼，被选的种族被缚在低劣种族上面——尤其是犹太人，成为“对抗的种族”。

新象征理论的普遍趋势是它的“科学的”特征。这带来了一种特别的力量，在不到一个世纪里极大地改变了世俗社会的精神结构。上面所列的各种启示被认为是“幼稚的”，即它们都随意称其主题具有科学的性格。自19世纪中叶以来，从马克思主义开始，就有一个通过揭露内在意识形态而批评启示式声称的越来越激进的趋势。这些批评者想证明象征论不符合科学方法的要求，它们是为了宣传某种利益而形成的。通过宣称其科学性，这些启示受到科学争论的考验，现在正受到自身的前提的侵蚀。现在我们也许以为意识形态—批判互相侵蚀的结果，就是回复到拒绝批判的世界形象上，但相反却出现一种奇妙的情况：世俗凝聚力是如此之强，以致它的启示不但在科学批判的进攻下没有瓦解，反而真理的概念被改变了。在这一发展的最初阶段，象征的非科学性格得到了认可。但这不是拜政治宗教的人所赐，而是象征保持了它对人民的约束力，即使它并不符合科学标准。幼稚的启示被有意识的启示所替代，宣称符合理性理论、国家经济、社会学规范的系统被“神话”所替代。“神话”是为了在感情上凝聚人民、唤起他们的救赎期盼——这带有政治效力——而有意创造出来的。由于神话不能通过超越的启示来取得合法性或者经受科学的批判，一种新的真理观念就在第二阶段出现了——正如罗森伯格(Rosenburg)所说，这个概念就是所谓的有机真理。我们可以在霍布斯的论题中找到这种观念的最初影迹，他认为任何破坏国家的统一与和平的教导都不是真理。这个理论现在被提升为这样一种思想，即只有那些促进有

机地封闭的世俗国家之存在的才可能是真理。知识、艺术、神话、风俗等等，只要有利于民族国家，就是真理。“它们从那里来，又回到那里去，决定性的标准是能否促进增强这些民族国家之特性的内在价值。”因此神话的创造从理性讨论中抽离出来，变得和精神国度的实际象征更为相近，当中世俗的和超越的经验结合为具体的同一个事物。

作为世俗信仰的实用因素的后果，奉行这种信仰的人，即使知道用来创造神话、宣传神话、传播神话的心理技巧是怎样的，也不会容许他们的信仰受到破坏。如果说有利社会的任何事物都是真理，那么传播能加强社会力量的神话的手段就不仅在技术的意义上是正确的，在宗教社会的意义上也是可容许和必需的。因此，把神话宣传的技术发展至当前这个高水平上，而不出现自毁其目的之宣传的事实，就是可能的。运用深度心理学对个人以及集体的本能生活取得洞悉，而在诉诸欲望时不引来任何抗拒，也是可能的。正如意识形态的批判没有导致对世俗的启示信仰的破坏一样，对欲望生活的深入洞悉也没有导致对人之本质的理性化。相反，它还导致这样一种认识的产生，即恨比爱强大，因而实现共同目标的适当手段就是要释放人的攻击性，就是要建立恨。

这种现象作为世俗宗教的一个象征，在和关于实现目的的必要手段而作的超越性思考——比如罗约拉的伊格纳爵(Ignatius of Loyola)提出的思考——相比较的时候，其意义就显得更清楚了。伊格纳爵的思考和选择实现人类的一个目标的正确方法有关：为崇拜上帝以及灵魂的救赎而生活。为实现这个目标，一定要选择最适宜的手段，“这样我就不会强迫着把目标置于手段之下，而可以把手段置于目标之下。”考虑到人类的欲望，我们应该极其谨慎地衡量一种生活行为的方式是否与“非命令的倾

向"相应、是否是为着灵魂能为上帝所接纳的希望而选择的，而不是把生活行为完全地置于灵魂救赎和崇拜上帝之下。因而生活行为是这样一种世俗手段，它从超越的目标中汲取意义，绝不可以包含任何与神圣目的不相容的东西。当世俗的集体存在取代了上帝的时候，人就成为服务于世俗之神圣内容的环节，即康德曾经并仍然为之表示"惊讶"的工具。个人的生活行为、其肉体与精神的存在，只有与作为其最高实在的整个社会的存在相联系时才是重要的。当一个人持有了世俗宗教的态度的时候，他就接受了这种观点；他把自己置于机械手段之下，结合进集体的组织之中。关于世界的知识以及基于这样的知识之上的技术，不是达到他世的永恒生命之目的的世俗的、次要的手段，而是世俗的上帝自身的血肉生命。它们构成了集体性这一奥秘之体，把肢体栓在一起，形成身体的合一。它们没有被作为侵犯个人尊严的罪行被拒绝，并且在事实上，它们不仅仅作为时尚的倾向而被理性所容许，更是作为达到神一人之间的宗教喜乐的手段而被发展起来的。神话的形成及其通过报纸和电台等等方式的宣传、演说和庆祝、集会和游行、战争的策划和死亡等，构成了世俗形式的神秘联合(Unio Mystica)。

象　征

完全封闭的世俗教会的象征和利维坦的象征相距不远——决定性的一步是把上帝除去。在霍布斯的象征理论中，依照上帝的律法，民众被放置于国家的整体之中；基督教国家的形式本身就是在上帝之下的一个集体的人格，君主是上帝的中介。我们前面已经指出过它和阿克奈顿之帝国宗教的相似性，指出过亚伯拉罕的选民历代以来的象征取向。现在在完全封闭的世俗

象征系统中，与上帝的连系被切断了，代之以国家本身——它是这个集体人格的合法性源泉。这样的象征系统的语言是理性的、统一的、高度发展的，因为两个极端的世俗教会——法西斯意大利和国家社会主义德国——的理论家们都从德意志浪漫主义的共同词汇中抽取词语。对于两者来说，神圣的实质就是民族精神或者客观精神，即经历整个时代而保持不变的最高实在，它在作为国家成员的个人身上以及在个人的作为中成为历史现实。墨索里尼把法西斯主义形容为宗教性的观念，把政体的政治形容为宗教的政治，因为法西斯主义的始点就是假定人都是和客观的意志（*volonta obiettiva*）相接触的，因而在精神的国度里、在其人民的国度里取得人格。

以这一假定作为基础，霍布斯所具体创立起来的形式当中便出现了象征的结构。人民是"众多的人民"，是一个语言、风俗、文化、经济活动等构成的团体，通过政治组织成为了"一体的人民"、历史的人格。有关契约以及君主选任的霍布斯式的假设，被代之以选举国家之人格载体这一世俗社会的神圣原则：在意大利和德国的理论中，人民的人格被公认为是和人民的精神相联系的，因为人民的人格只可以通过这种联系才可以在作为一个精神体的人民中取得地位。然而这个地位并不是对所有人都是一样的。在少数一些人那里，人民的精神生存得更长久；在另外的多数人那里，它却较微弱，只可以在一个人身上——即领袖——得到完全的表现。"领袖"身上充满了这种思想，它通过他来活动。但他也是可以给这一思想提供一个有生命的形式的人。人民的精神在他身上成为现实，人民的意志形诸他身上；种族的表征形式在他身上得以体现——它统摄了一个从不能完全凝聚起来的人民。一个德国的理论家这么写道："他是人民的代表"。领袖就是人民精神得以成为历史现实的突破口，世俗之神

向领袖说话一如超越的上帝向亚伯拉罕说话，领袖把世俗之神的说话变为对他身边的追随者以及人民的命令。这和利维坦的象征系统的关系是这么接近，以致可以用同样的话来形容世俗教会的神秘的人格化过程：在德国的理论中，领袖是人民的"代表"无异于霍布斯的君主是人民的代表——国家的人格载体。在这个方面，意大利的象征和德国的象征有些不同，意大利的人民精神被视为具有更多的精神性，而德国的人民精神是以血缘为根据的，领袖是因为与人民的种族同一性而成为人民精神的代言人和人民的代表的。

这个理论的另一部分不象前面几部分那么经过细致的理性化：难点在于人民的人格地位。一方面他们是人民的成员，因为他们身上有着人民的精神；另一方面他们通过领袖的中介身份而在政治组织的意义上和人民精神相联系。阿克奈顿的帝国宗教以一种激进的方式来解决这个问题：把中介的功能赋予法老，让上帝的意志从他身上传递到人民身上。在世俗象征上，领袖与人民通过神圣的实质而相互连结一起，你中有我，我中有你；世俗之神不是停留在外面，而是活在人们身上。因此，人民精神也通过人民的意志表现出来，人民的声音可以成为神的声音。理论家们从两方面来把握这个问题，一方面承认人民的历史存在是人民精神在风俗、道德、语言、文化上的表现，以及——尤其在德国的理论里——把政治组织视为一种结构，人民的特征可以在它的围墙内得到发展。另一方面，他们拒斥了人民意志的政治决定，因为——又一次尤其在德国的理论里——领袖是人民意志的唯一体现者。在公民表决的教导里，选举行动即是国家意志之行动的思想被明确拒绝了。公民表决是要表达和巩固体现在领袖身上的客观的人民意志和主观的人民信任之间的一致性。全民表决是对领袖忠诚的宣言，不是个人意志的宣告。

因此，如果表决不符合领袖的意志，领袖不需要向人民的意志让步，因为这不是对人民的客观意志的否定，而只是主观的强制态度的表示。就架构而言，这样的象征系统和埃及的非常相似——神只向领袖说话，人民通过领袖的中介来了解他的意志。

信 仰

象征的世界是一个完全的、终极的世界——我们要去到源泉的地方，认识创造象征形式的力量。格哈德·舒曼(Gerhard Schumann)的“帝国之歌”(Lieder vom Reich)是强烈地表达了政治宗教之兴奋的著作之一，这些著作让我们可以追寻灵魂的活动——它们形成了世俗社会的象征和历史现实的基础。我们可以在被造的经验中找到这种宗教兴奋的根源，但被造物从中找到救赎的最高实在不是上帝——像基督教的宗教经验那样，而是人民以及同志的盟誓之情。此外，宗教的喜悦不是精神性的，而是以欲望为基础，其结果是盟约中的杀戮欲望。

天然被弃的基本情感被形容为梦幻一样的非真实的、寒冷的、自我封闭的孤独境况。灵魂以一种要与神圣整体融合的热望冲破这种境况，兴奋的热流把它从孤独中撕扯出来，融入拥有“世界、光明、事物”的兄弟之情中。从生硬的骄傲进而融入兄弟情谊之流，这一转变既是主动的，也是被动的：灵魂想在冲破障碍的时候感受到、也确实感受到自身是一个主动的因素，同时它被一股洪流所推动，所卷走，于此它惟有放弃自己。

灵魂与世上的兄弟情义之流相结合：“我成为一整体在流动。”这一洪流带走灵魂，冲破所有围墙，让灵魂流入人民的全体之中。灵魂在寻找、结合的过程中被非人格化，完全从自我的冷冰的制箍下解放出来，超越自我那令人心悸的微小而变得“美好

和伟大”。灵魂通过自我教育，上升到了人民的光辉实在之所：“我失去了自我，却找到了人民，找到了国家。”在另一个视角里，德意志的土壤得到了新的活力，上面出现了新的苍穹，从混沌中诞生了新的圣杯——新秩序的形象，灵魂及其同伴正是为了它而忘我奋斗。但是现实仍令人沮丧，时间沉重地压在国家上面，“忠实的追随者们”转身他去，因为他们受了自己誓言的魔力束缚：“等待燃烧的那刻，这他们已经说过。”迫切的需要沉重地压迫着，生命转瞬即止，最终在垮塌前最后一刻的余烬中发出万千的呼喊：“领袖呵！让我们成为奴隶吧！上帝，给我自由吧！”在橄榄山的异象里，“黑夜降临了，一个人站立起来，奋起斗争”——期待已久的领袖受命于神祇，拯救他的人民：

他翩然降临，把火炬带进黑夜，
万民肃穆，归向于他。
得到拯救了！天空在晨曦中燃烧，
太阳升起，随之而来的是“国家”。

最后的异象也没有超出个别灵魂的宗教性兴奋。人民的需求以及通过领袖而获得拯救没有超出诗人喻于图画中的历史事件；这需求是灵魂的需求，它在喜悦中把自己交给了国家整体，它的痛苦就是国家的痛苦。领袖经过和神祇的斗争后，作为人民的拯救者从山上降临，拯救那些为圣杯以及为构筑国家大厦而忘我奋斗的个体灵魂。

宗教的兴奋并没有因为和灵魂整体结合而平静下来。这需要斗争的紧张和行动的喜悦。领袖的拯救行动以及“忠诚的追随者”之联盟的胜利的顶峰，是国家成为帝国。这非常清楚地表明了以前所听说的，即个人的宗教历程和全体人民的历程是可

能破裂的。在紧张与等待的时间里，圣杯的奋斗者是正在来临的国家的支持者和胜利者。但在国家的政治和组织性体制成立以后，忠诚追随者们的热诚与战后商业行为的日常生活之间出现了分裂。在诗里，这是这样描述的："胜利以后，有了庆祝的人，他们兴高采烈，战士却默无声息。"诗人指责那些努力要对事情作出解释的浅薄、无知、喋喋不休的人，而战士却因为继续被推向新的战斗而为命运的新命令而颤抖："我们没有时间在欢庆中昏睡，我们要打造'新的国家'"。尽管其他人没有把握住"命运正要使自身完美"的意义，但有一段祈祷是这么说的：

不要让我停下来，
不要让我饱足而渴望休息。
把我投入绝望和心灵的不安之中。

另一句作了进一步要求："你要凌驾在你的意志上面！凌驾在群星上面！起来！"放弃自己、在喜悦中离去的意志被一种深度兴奋的存在之恐惧所驱动，正如下面在"教堂颂歌"(Munstergedicht))中所形容：

所有的恐惧
迸发出来：不断地往上涌起、涌起！

"行动"(Die Tat)这首诗阐明了从行动的兴奋到放松休息的不同的兴奋阶段。行动的意义不在于胜利，而在于行动本身；加诸敌人身上的痛苦要加诸恶者的灵魂之上："当你打击的时候，要打击你的心口。"朋友要消灭殆尽。通过实现这样的行动——邪恶的破坏行为——行动者打击自身，直至他的欲望和

意志都消除干净。赤裸裸的、无目的的行动以及被吸收的、自我折磨的行动，是神话式的自我消解、与世界合一的行动，其顶点是在嗜血中得到放松："如果有鲜红的血液流出，行动就是好的。"

对于这些行动者来说，他们的特征就是斗争，胜利后的新世界是空洞和无聊的。他们和日常生活与庆祝活动格格不入："他们的言词强硬和坚决，\荷载的只有绞刑架，没有怜悯。"他们迷惘、阴郁，有时暴怒，"在等待命令"。他们从普通人群中走出来聚在一起，成为自我团结的"一群果决的人"，因为"生活使人心归向它"；国家的核心和灵魂只奉献给"孤独的领袖"，这就是他们日思夜盼的领袖。

> 血染的庭院回响着他们的脚步声。
> 他们在灵魂里担负着圣杯。
> "领袖的奴隶"，同时又是护卫者与复仇者，
> 国家在他们燃烧，国家随他们成长。

六、结语

我们以知识人的身份对政治宗教已然作出了探讨，因此首先让我们来总结以下结论：人们在政治社会中的生活不能被界定为我们于其中只关心法律问题和组织权力的世俗领域。社会也是宗教秩序的领域。就决定性的问题而言——首先，如果没有考虑社会内在的宗教力量以及宗教力量由之表达的象征系统；其次，如果确实考虑到了宗教的力量，但对它们没有如实的认识并把它们翻译为非宗教的范畴——那么关于宗教境况的知识就是不完全的。人类生活于政治社会中，身上带着从肉体到精神、宗教的生存的所有特征。我们只介绍了地中海和西欧的文化地区的例子，但主题却是普遍性的，也同样适用于东方的政治形式。政治社会总是和人类对世界和上帝的经验之总体语境相结合的，不管政治领域在存在等级的神圣秩序中是占据着次要的地位，抑或本身被神圣化。政治学的语言总是和宗教性的喜悦相交错，通过让与世界的内容相关的经验为超越的神圣经验所渗透而因此成为简单意义上的象征。我们根据地中海和欧洲的例子所得到的象征表现形式的因素，可以在所有的发达文明中找到：神圣实质从超越之上帝发散到被造物社会中的等级

制，作为神圣的社会实体的教会，作为国家启示的神启（Apocalypse），作为上帝之中介和社会之人格之载体的君王。

如果我们现在进入宗教空间本身中去，那么基督教的决定论就会显得很明显了。法兰克福的神秘人士在《德国神学》[1]中写道："如果人类把任何好的东西，比如，存在、本质、知识、技能，简而言之，我们必定认为是好的所有东西——归于自己的话，好象他就是这些事物或拥有这些事物，就像它是属于他或出于他一样，那么他就步入了歧途。撒但还能做什么？他的坠落和被弃正是他自以为他也了不起，正是他愿望成为一个人物、拥有自己。这种想法以及他的'我'和'我的东西'就是他的被弃和坠落。现在仍然是这样"。人类的政治组织领域如何被结合到存在的秩序之中，决不是无关紧要的。集体——不论那是人类、民族、阶级、种族还是国家——把世俗宗教性经验为最高实在，这就是上帝的离弃，因此有些基督教思想家们拒绝把世俗的政治宗教放于和基督教这一精神宗教的同一水平上，哪怕是在语言上。他们讨论与上帝信仰相反的妖魔理论或人为的信仰，以便和真正的信仰相区别。根据《德国神学》，那种像启蒙时代所信奉的认为人是美善与世界进步之源的思想，以及自19世纪以来一直在传播的认为群体是神秘、神圣的实质的思想，是反对基督教的离弃行为。在非教条的冥想生命（*vita comtemplativa*）的意义里，存在在从自然到上帝的众多阶段当中的表现、世俗的宗教性及其象征系统掩盖了实在的最本质的部分。它阻断了通向上帝国之实在的通路，扭曲了处于上帝之下的存在层次的状况。

无论是知识还是基督教的断言都不能解决上帝和存在的奥秘。上帝的创造包含了罪恶，存在的壮美被人类的苦难所笼罩，

---

① 《德国神学》是法兰克福一个不知名的作者在14世纪所发表的一本著作。

社会的秩序建筑在仇恨和流血之上，苦难和上帝的背弃并存。谢林的那个根本问题——“为什么有？为什么不无?”后面还有另一个问题：“为什么是这样?”这是一个神正论的问题。

文献说明

本文的事实的、历史的内容几乎毫无例外地是以文献本身为依据的。理论的假设以及历史的解释并不新鲜，不过却反映了这门科学的当前状况。我在下面把论述本文所探讨的问题的主要著作列出来，以便读者可以就个别问题取得更深的认识。

神学观念在总体上沿用了 Erich Przywara, S. J. 的著作〈天主教神学之宗教哲学〉，(Religionsphilosophie katholischer Theologie)，见 *Handbuch der Philosophie*, ed. A. Baumler and M. Schroter, sec. 2, "Nature-Spirit-God", Munich, 1927。

在十九世纪末新出现的多元宗教性的事例方面，本文大大受惠于 William James 的《宗教经验之种种：人类的本性研究》*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London: Longmans, Green, and Co., 1902（较新版本：Harmondsworth: Penguin Books, 1982）。

关于当前的政治宗教之表现的知识，下面的论文非常重要：Etienne de Greeff，〈人类戏剧和人类神秘心理学〉（Le drame humaine et la psychologie des 'mystiques' humaines)，见 *Foi et 'Mystiques' Humaines*, Etudes Carmelitaaines, 22d year,

vol. I, April, 1937.

作者主要的哲学人类学观点依据于当前流行的一般文献，例如 Max Scheler,《人在宇宙中的地位》*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Otto Richl Verlag, 1928（英文版本：*Man's Place in Nature*, trans. Hans Meyerhoff [New York: 1962]）。

论述阿肯奈顿的一章依据于 J. H. Breasted,《埃及史》*Geschichte Agyptens*, 2d ed. Vienna: Phaidon Verlag, 1963（原版为 *A History of Egypt from the Ealiest Times to the Persian Conquest*, New York: Charles Scribner's Sons, 1909）。

关于欧洲中世纪的更多资料，尤其是关于费厄列的约阿基姆的资料，请参考以下著作：Alois Dempf, *Sacrum Imperium: Geschichts Renaissance* (Munich: Verlag R. Oldenbourg, 1929)。

12 和 13 世纪的问题在这本书中也有讨论：Georges de Lagarde,《世俗精神的兴起与中世纪的衰落》*La Naissance de l'Esprit laique au declin du Moyen-Age*, vols. 1 and 2 (Editions Beatrice, 1934)（最近版本：*La Naissance de l'Esprit laique au declin du Moyen-Age*, 5 vols. [Louvaine: E Nauwelaerts, 1856—1970]). 还有 Earnst Kantorowicz,《腓特烈二世》*Kaiser Friderich der Zweite* (Berlin: Georg Bondi, 1928)（英文版，*Frederick the Second, 1194—1250* [New York: Ungar, 1957]）。

就试图把政治问题作为宗教问题来认识的新的工作而言，作者仅知道以下著作：Alexander Ular,〈政治：社会组织的大众心理学条件〉(Die Politik: untersuchung uber die volkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisation)，见

Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien, ed. Martin Buber, vol. 3, Frankfurt: Rutten und Loening, 1906.

关于被人们称为“法兰克福人”的那位 14 世纪神秘主义者的著作，见以下：《法兰克福人》(*Der Frankorter [Eyn deutsch Theologie]*, ed. Willo Uhl, Bonn, 1912)；〈法兰克福人，一种德国神学〉(*Der Frankorter, eine deutsch Theologie*, Leipzig, 1920)；英文版：《德国神学》*Theologia Germanica*, ed. Susanna Winkworth, pref. Charles Kingsley, 4th ed., Golden Treasury Series, London, 1907；《德国神学：通往无罪之路》*Theologica Germanica: The Way to a Sinless Life*, trans. and ed. Thomas S. Kepler, Cleveland, 1952；《马丁·路德的德国神学》*The Theologica Germanica of Martin Luther*, trans. and intro. Bengt Hoffman, pref. Bengt Hagglund, New York, 1980.

附录：沃格林面面观

海克尔(Thomas W. Heilke)

那么，存在(existence)就不是一个事实。

——沃格林:《福音与文化》

重新把握实在(reality)以对抗其当代的变形,需要做大量工作。必须重构存在、经验、意识和实在的各项基本范畴;同时要探究使日常惯例乱成一团的种种变形的技巧与结构;还要制订一些概念,以便存在的变形及其象征性表达(symbolic expression)得以范畴化。因而,这项工作不仅必须对抗种种畸形的意识形态,还须对抗那许许多多本该成为实在的维护者、却促成实在的诸变形的思想家。

——沃格林:《自传式反思》

沃格林在其出类拔萃的学术生涯中,曾被视为历史哲人、意识哲人、杰出的政治哲人、乃至神学家;他也几乎被贴上所有的意识形态卷标:法西斯主义者、共产主义者、自由主义者、保守主义者、存在主义者、信仰主义者(fideist)、社会主义者、反动分子、犹太教徒、天主教徒和基督教徒。[1] 他的著作因崭新地阐明

① 例子可参看 Eugene Webb,《历史哲人沃格林》(*Eric Voegelin: Philosopher of History*, Seattle: University of Washington Press, 1981),页 4—5;同时参阅沃格林的谈话,见 Eric Voegelin,《自传式反思》(*Autobiographical Reflections*, Ellis Sandoz 编, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989),页 46。

了当代的困境而备受称颂，却又因此而受到严厉批评，好听点说是含糊不清，难听点说是晦涩费解。[①] 加诸沃格林身上的种种称号也许都隐约地、甚或明显地与事实相关，对其著作的称颂和批评也许都有些道理，却没有任何卷标足以洞识其著述的本质——沃格林是一位不断探求的哲人，没有任何的意识形态范畴能够直达这种探求的核心。

"探求"意味着那是一段旅程。本书在介绍沃格林的思想时体现了一个观点，即沃格林的哲学探索实际上是一个旅程，这个比喻特别切合沃格林的境况，因为它既能抓住沃格林自身的哲学发展历程，又能把他毕生的重大哲学转向连接起来。此外，沃格林的哲学观之实际内容也需要这样一种象征，而沃格林的思想发展历程在形式上与他关于分有意识(participating consciousness)的最终理论正好相称。如果将哲人的一生比作漫漫长路，我们也许会倾向于随心所欲地将该旅程分割为一系列的"主题"，这种做法的后果是：把哲学探索的丰富成果转化为一套教义和教条，对此，沃格林避之惟恐不及，因为一旦造成这种转化，就会看不到哲学探索的丰富成果是某一个体于整全中分有意识的结果。对哲学的毕生探索不应引导出教条，而应引导出一套关于实在之本质的原理和命题，这种探索寄寓于实在之内，并且以实在为对象。沃格林著述中的一些成果正是本书的焦点所在。

关于沃格林的政治思想，目前已有几本写得不错的入门书，还有几本也即将出版。考虑到二手文献不断增加，本书不愿与

---

① 哪怕最善解其意的读者，在为沃格林辩护时也曾经指出"他在小心翼翼地从事其回忆式探求时，蒙上了由专门术语和希腊词汇营造的面纱，所使用的原始资料和文献有常见的，也有冷僻的，范围广阔"。见 Ellis Sandoz，《沃格林的革命——传记式导论》(*The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981)，页 218。

既有的入门书雷同，有意另辟蹊径，因而比普通的入门书有所增减：增，是由于本书尝试以不落俗套的方式对待沃格林的著作，即透过讨论沃格林毕生事业中几个关键的问题和片断，拼成一幅关于其整体思想的全景图；减，是因为本书不会试图巨细无遗地处理沃格林的博大思想，我觉得这样做越来越难称心如意。然而，本书的各项主题不是随意乱挑，而是集中于几个堪称为沃格林思想核心的主题——意识论、政治哲学的特性、意识形态的性质、乃至基督教的本质及其与政治领域的关系。因此，本书决不会详尽无遗地介绍沃格林的著述，只试图打开一扇窗子，以便一览沃格林的思想全景。也许，拾取某位沃格林著作的杰出评论家的牙慧，本书充其量只能被视为"管窥蠡测"①

如果用"哲学旅程"来描述沃格林的生命历程还算贴切，那么，透过该历程的脉络来理解其人的政治思想就至为适合。鉴于研究沃格林思想的文献如雨后春笋般涌现，也考虑到要使自己抵御诱惑，以免因袭别人的观点，我接着会回顾过去十五年左右所出现的、介绍沃格林思想的某些重要文献；对那些解释文献浏览一番，将有助于更清楚地确定本书的位置，以至估量其主题（即沃格林的政治思想）的重要性。首先，且让我概述一下沃格林的生平和事业。

沃格林的生平和思想历程

沃格林于 1901 年 1 月 3 日在德国科隆（Cologne）出生，父亲是一位土木工程师。1901 年举家迁往同样位于莱茵兰（Rhine-

① Barry Cooper，《沃格林的政治理论》（*The Political Theory of Eric Voegelin*，Lewiston. N. Y.：The Edwin Mellen Press，1986），页 x。

land)的柯尼希斯温特(Konigswinter),然后再搬到维也纳。沃格林先就读于一所高级中学(gymnasium),[1]继而考入维也纳大学,于1922年获颁政治学博士学位。人人都说沃格林是一位出类拔萃的学生,他就读高级中学时已精通多种语言,同时在数学和科学方面也获得充分的训练。可是,由于学费紧绌,而且看不到加入政府文职机构能有甚么作为,他最终选择攻读政治学而非法学的博士学位,因前者仅需三年便能完成学业,后者却需要四年。但他所接受的政治学训练却具有浓郁的法学色彩:他最重要的导师是凯尔森(Hans Kelsen)——当时法律实证主义(legal positivism)最杰出的学者,也是1920年奥地利宪法的草拟人。

沃格林从22岁开始发表他的首批作品,主题遍及社会学、哲学和法学理论,他和一大群朋友参与了维也纳的思想界活动,而维也纳正如塞巴(Gregor Sebba)所形容,在当时是中欧的一个唐吉诃德式的文化中心:

> 在20世纪30年代,维也纳是一个微不足道而惨遭撕裂的国家的硕大头颅,这个国家陷于既不愿求生、也不得求死的境地;维也纳显得虚弱无力和神经过敏,就像一台地震仪,对来自国外的政治或经济震颤无不作出反应。这个城市既破破烂烂,又充满嘲讽式的喧闹,是生气勃勃的第一流文化中心,人才济济,思想勃发,实验纷呈,对每一种思想探险——上至顽固的正统派,下至难以捉摸的派别——都显得热情友好。在1930至1931年间,我发觉该市仍然能让学者和信念迥异的政界人士联合起来,非正式地辩论种种燃眉之急的时事。也许,这是自由主义者和马克思主义者、

[1] 一些欧洲国家培养学生升入高等学校的高级中学。——中译注

犹太人和反犹者、社会主义者和君主主义者最后一次聚首一堂。然而，1934 年，内战爆发，这一切便烟消云散。[1]

沃格林似乎给他的朋友和当时的对话者留下了深刻的印象：

> 在芸芸学者中，沃格林驰名一时，因为他极为渊博，也因他能够以任何问题作为出发点，并且转瞬间就消失于理论的电离层，仅留下一系列深奥玄妙的引文。这位年轻人身材修长，一头金发，有一双藏在眼镜背后的锐利眼睛和一个以某种高度抽象的曲线突出的帕斯卡[2]式鼻子。（同上，页 8）

沃格林的才能引起了注意，因而获提名竞逐洛克菲勒奖学金（Laura Spellman Rockefeller Fellowship），并在 1924 年获得该项为期三年的奖学金。他先在美国住了两年，然后到巴黎住了一年。在美国期间，沃格林先在纽约哥伦比亚大学听课一年，然后分别在哈佛大学和威斯康星大学度过一个学期，并且安排了一次为期六周、行程特别紧凑的旅行，走遍了美国的东西南北。[3] 在美国的那两年，促成他在 1928 年发表首部著作——《论美国精神的形成》（*On the Form of the American*

---

① Gregor Sebba，〈沃格林主题的前奏与变奏〉（Prelude and Variations on the Theme of Eric Vogelin），载 Ellis Sandoz 编，《沃格林的思想——批判性的评价》（*Eric Vogelin's Thought: A Critical Appraisal*, Durham, N. C.: Duke University Press, 1982），页 7。

② 帕斯卡（Blaise Pascal, 1623—1662），法国哲人，着有《思想录》等。——中译注

③ 关于沃格林在美国逗留的详情，参阅 Juergen Gebhardt 和 Barry Cooper，〈编者引言〉（Editors' Introduction）载 Eric Voegelin，《论美国精神的形成》（*On the Form of the American Mind*），Juergen Gebhardt 和 Barry Cooper 编，Ruth Hein 译，列入《沃格林文集》第一卷（*The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 1, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1995），页 xxxv-xli。

Mind)，对其哲学探索的形成产生了终生的深远影响。这段经历使他排除了两种褊狭，一种是中欧知识分子的褊狭，另一种是无论有没有教养的人都容易受到影响的一般性褊狭。中欧式褊狭不仅对一切美国事物都采取文化势利的态度(cultural snobbishness)，而且认为惟一值得学术界注意的，是当时盛行于中欧、关于认识论和方法论的某类哲学(新康德主义的)讨论，实际上是认为，舍此之外没有别的哲学问题。[①]

> 总之，在我生于斯长于斯的世界之外还有一个世界，它在思想、道德和精神方面都与现世毫不相干。而意识到有可能存在着多元世界(a plurality of worlds)，这对我产生了压倒一切的影响，此番体验永远打破了(至少我希望如此)我自身的中欧或曰一般欧洲的地方主义(provincialism)，却没有让我坠入某种美国的地方主义。在这些年月里，我理解到人类有可能在不同文化中实现的多元性，这是切身的体验……对我产生的直接影响是，当我回到欧洲，过去在中欧的思想和意识形态背景下无比重要的某些现象……对我已起不了作用……各种理论之间的重要性的次序和关系已彻底改变，据我迄今所知，这是向着较有利的情况转变。(《自传式反思》，页32—33)

沃格林在1927年回到维也纳，继续完成那本将使他谋取到大学教职的学术著作。他在1929年获聘为无薪讲师(Privatdozent)，[②]同时成为凯尔森的助理，并继续靠当助教和为报章撰稿

① 参阅 Juergen Gebhardt 和 Barry Cooper，〈编者引言〉，同前，页 xli，以及沃格林在《自传式反思》一书中的评论，同前，页96。

② 日耳曼语国家中报酬直接来自学生学费的无薪大学讲师。——中译注

来养活自己。他在 1933 年发表了两本著作，从历史学的角度分析欧洲的种族主义(racism)，并采取某种综合的人学(science of man)视角。这两本书的论点却使沃格林沦为国家社会主义者(National Socialists)的攻击对象。当德国在 1938 年并吞奥地利，沃格林就被迫逃命。他夫妻俩就像那些年头里的其他难民和被极权主义政权敌视的人们一样，几乎都经历了一连串可笑而又往往有点冒险的奇遇，最终在 1938 年秋天抵达美国马萨诸塞州的剑桥，他获得哈佛大学提供一个任期有限的讲师职位。

沃格林的首次美国之行已成了他生命的某个转折点。移居美国则成为另一个转折点，并促成了下一个思想转折，这次思想转折显得更为渐进，持续到 1940 年代晚期。在 1939 年 2 月，沃格林在美国过了一个学期，就与麦格劳-希尔图书公司签约，撰写一本政治理论入门的大学教科书，书名定为“政治观念史”(A History of Political Ideas)，并且应于翌年的预定期限缴交约两百页书稿给出版社。然而，两年后，这份仍未送出去的书稿规模已远超出原来的预计，沃格林在 1944 年记述道，这本“史书”已化作煌煌三大卷，教科书成了专著。经过一连串的编辑决策，加上沃格林对该书主题的渐进式思想发展，以致最终出版的已不是那本“政治观念史”，而是形式不断修订的《秩序与历史》(*Order and History*)，开始是三卷本，继而是四卷，最终成了五卷本。从 1956 和 1957 年起出版头三卷，1974 年出了第四卷，最后一卷则要到沃格林死后的 1987 年才面世。

沃格林思想的转变形成于 1940 年代，他当时得出结论，认为他昔日所构想的“史书”在认识论和方法论层面都站不住脚。只要比较一下他关于“政治观念史”应该是甚么样子的两种描绘，就能揭示这种转变。第一种描绘由霍尔韦克(Hollweck)和桑多兹(Sandoz)根据沃格林于 1940 年为其“史书”所写的导言

手稿撮要而成：

> 本书以“观念”在诸政治社会形成过程中的实在性为焦点，所提出的问题是，诸政治社会究竟是否代表了某种能够使它们的存在获得合法地位的真理，或者政治是否最终只不过是一种富于想象力而没有本体论根据的思维产物而已。①

第二种描绘是沃格林自我反思他对政治观念之概念的逐步修订：

> 观念结果成为概念的某种次级发展，是始于斯多葛学派（the Stoics），并在中世纪的全盛时期得到增强，自18世纪以来始彻底地展开。观念把表达体验的象征转化为概念，而概念被假定为指代某种与人们体验到的实在不一样的实在，但这种与人们体验到的实在不一样的实在并不存在，因此，观念很可能会使种种体验的真理及其象征化产生变形。（《自传式反思》，页78）

所谓“观念”是秩序的诸象征的具体化了的实例，而秩序的诸象征则产生于世人对秩序的切身体验，他们各自运用秩序的诸象

---

① Thomas Hollweck 和 Ellis Sandoz，〈丛书总论〉（General Introduction to the Series），载 Eric Voegelin，《古希腊文化、罗马和早期基督教》（*Hellenism, Rome, and Early Christianity*），Athanasios Moulakis 编，收入《政治观念史》第一卷（vol. 1 of *History of Ideas*, Columbia: University of Missouri Press），页18。参阅，〈沃格林为“政治观念史”撰写的导言〉（Voegelin's Introduction to the *History of Political Ideas*），载《古希腊文化》，同前，页225—37。

征来呈现其体验，并赋予这些体验的历史以意义。这些观念本身能成为探索的对象，却会使它们的实际性质发生变形，观念的实际性质是作为表达活生生的体验的象征，人类就是运用这些象征来表达他们对秩序的体验，并且“利用”这些象征塑造文明的秩序，使之与那些体验及其象征化相符合。因此，“成立一个政府就成了创造世界的一番尝试”，而由此建立的“政治世界粒子”（political cosmion）则“提供了一个意义结构（a structure of meaning），让个人能够将一己生命在生理与精神层面的生产力和生殖力的成果嵌入其中，藉此使其生命从存在的诸方面〔混乱〕[1]中〔解脱〕出来，当人们预期完全无意义的一生会以毁灭告终的可能性日大，存在的诸方面往往会产生这种混乱。”[2]此番系统的阐述（撰写于 1940 年）是政治科学的一项重大突破，沃格林认识到离开观念的概念走向象征的概念之重要性。

沃格林于 1951 年在芝加哥大学的沃尔格林讲座（Walgreen Lectures）首次公开阐明上述走向，那些讲稿随后在 1952 年以《新政治科学》（*The New Science of Politics*）为题结集出版，该书从先前提到的庞大写作计划中借用了一些材料，并作了理论上的提炼。[3] 有了此番系统的阐述，加上沃格林越来越认识到，他所要处理的材料既浩如烟海，在历史层面上又相互关联，若要以二百页篇幅来“介绍”政治观念史，尤其是这个介绍将以普通大学生为对象，那显然是做不到的。[4] 然而，该项目不仅仅修订

---

① 此类〔〕中的内容为原文所有。——中译注

② Eric Voegelin，〈“政治观念史”导言〉，载《古希腊文化》，同前，页 225、226。

③ Eric Voegelin，《新政治科学》（*The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952），特别参阅页 27—28 对早先“导论”的原理之重申。

④ 同时参阅沃格林在《自传式反思》中的评论，同前，页 62—64。

成新版的《秩序与历史》，该"史书"的不少部分还以散篇论文发表，哈洛韦尔(John Hallowell)将后期的可观部分编辑成书，以《从启蒙运动到革命》为题出版。①

沃格林在哈佛大学、本灵顿学院(Bennington College)和亚拉巴马大学(University of Alabama)担任过短期的巡回讲学学者后，于1942年获路易斯安那州立大学(Louisiana State University)聘为政治学副教授，最终被任命为该校的博伊德教授(Boyd Professor)。然而，他一旦获邀重返德国并组建慕尼黑政治学研究所(Institute of Political Science in Munich)，就忍不住于1958年离开美国。沃格林虽然认为他在慕尼黑度过的岁月"相当成功"，但心情却不无矛盾。该研究所的图书馆"出了名，连其他领域的年轻学者也广泛使用，因为，对于发展有关人和社会的各门当代学科来说，那是最佳的全能图书馆。"学生们"也表现不错"，发表了不少备受沃格林赞赏的著作。(《自传式反思》，页88—89)另一方面，沃格林仍然断定，德国学术界先是因思想堕落而遭到破坏，继而被国家社会主义者破坏，这种破坏是广泛而彻底的。因此，他那些在慕尼黑研究所的学生就很不幸地代表了德国学术界乃至德国社会异乎寻常的分子(同上，页91—92)。在慕尼黑期间，沃格林仍然维持其精力充沛的学术活动，1966年出版了《回忆：论历史和政治的理论》(*Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*)，1974年出版了《秩序与历史》的第四卷。除了一贯的工作，沃格林还持续地发表了一系列的学术论文，在履行其教学任务之余还经常发表演讲。

沃格林于1969年偕同妻子伊丽莎白(即"利斯"＝Lisy)回到

① Eric Voegelin,《从启蒙运动到革命》(*From Enlightenment to Revolution*, John Hallowell编, Durham, N.C.: Duke University Press, 1975)。

美国，在史坦福大学获“胡佛战争、革命与和平研究所”任命为塞尔瓦托里杰出学者（Henry Salvatori Distinguished Scholar）。人们也许会认为沃格林将过上悠闲的退休生活，但沃格林在胡佛研究所期间刊行的著作却使人看不出他有任何要宁静地退出活跃而艰苦的学术生活的征兆。他继续进行探索；正如他的一位学生所说，沃格林在这段时期完成了他“最杰出和最深刻”的著述。[①] 沃格林的著作之所以能如此无与伦比，也许正是在于即使到了晚年，他仍然持续不断地发展和完善自己的各种假设、理论和洞见。沃格林于 1985 年 1 月 19 日与世长辞，享年 84 岁。

“哲学和实在都不能简化为某个系统”，哲学要持续探求对实在的领悟，而实在则永远不只是某个需要仔细审察的对象。沃格林因终生的哲学探索而形成自己的洞察力，从而洞悉这种探求的结构和动力。人们不能期望单从他的一部传略就能把握这种探求的复杂性。事实上，对于沃格林的思想，不管介绍得如何详尽，也只能获得一鳞半爪的认识。当我开始简要地回顾对沃格林思想所作的某些至为重要的诠释时，就提醒自己，“沃格林对历史和无所不包的实在所具有的哲学想象”是这样一种想象，“那是一个尚未完结的故事，由上帝通过有智力天赋的男男女女以反思的语言来讲述，它对真理的奥秘敞开，真理则借着上帝与人在分有存在的居中状态（the In-Between of participatory existence）的相遇而浮现，而分有存在的居中状态正是绝妙的人的实在（human reality par excellence）。”[②]

---

① Ellis Sandoz，〈编者导言〉（Editor's Introduction），载《1966—1985 论文集》（*Published Essays*，*1966－1985*），《沃格林文集》第十二卷，同前，1990，页 xiii。

② Ellis Sandoz，〈导言〉（Introduction），载 Eric Vogelin，《寻觅秩序》（*In Search of Order*），《秩序与历史》第五卷（vol. 5 of *Order and History*，Baton Rouge：*Louisiana State University Press*，*1990*），页 1。

沃格林的多重性?

1. 作为“革命者”的沃格林

桑多兹于1981年出版的《沃格林的革命:传记式导论》是第一本有关沃格林著作的主要评论。桑多兹教授是当之无愧的知名政治理论家,也曾经是沃格林在慕尼黑所创建的政治学研究所的极少数美国研究生之一。该书达到了书名所提出的两项要求:它认为“沃格林的思想在哲学和政治学方面掀起了一场革命”,并通过旁征博引传记材料和自传陈述来阐明其论点。(参该书,页2)

沃格林的思想究竟具有怎么样的革命性?桑多兹教授认为,有三项特点使沃格林的著作具备这种性质。首先,就可能存在着一种无所不包的“人学”而言,沃格林的著作“引起了与当代种种占支配地位的思想流派和哲学运动的彻底决裂”,这种决裂与“哥白尼和牛顿在数理天文学、宇宙论和物理学方面的革命”具有同等的性质。其次,沃格林的著作显示,事实上不仅可能存在着一种新的政治学,还可能存在着一种无所不包的人学——理智科学(noetic science)。最后,沃格林与当代阐释人的存在和人的经验的种种方式决裂,形成了对各种流行的思想体系的彻底批判,在这些流行的思想体系中“找到了或宣告了能够于实在的神秘过程中终止追寻真理的真理(Truth to end the quest for truth)”,在其中我们也发现“一个能终止一切体系的体系”(System to end all systems)得到阐释。在这三大项革命性特征中,第二项尤其吸引了桑多兹的注意。(页188—89)

理智科学是对人类现象的研究,它拒绝“以有关外在世界的科学做人学的榜样”,反而提出一门“新型的科学”,在这门新科学的核心中——

> 存在着那独一无二的问题(the Question)，那并非一项任意的替换物，而是以存在为基础的象征(the existentially grounded symbols)，这些象征由实在的奥秘(the Mystery of Reality)引起，并且通过从史前时期迄今对实在的居中状态作出的每一项重大探索而获得经验上的证明。除了通过追问的过程本身让实在的奥秘变得越来越明亮之外，关于那独一无二的问题并没有终极的答案。奥秘的亮光(the luminosity of the Mystery)以及神秘性的深度都借着追问的过程而得到增强。(页 199)

这种追问活动产生了一套“发现的原则”和一批成果。这些“成果”一方面包括了一套关于应该怎样用语言描述我们的发现和关于种种发现的性质本身的“告诫”，另一方面包括了一套从哲学思索活动中形成的，在方法论、逻辑、认识论和本体论方面的原则。(页 203 以下)这些成果的至关重要的范畴包括了对分有的体验的阐析；对分有实在(我们是当中的一部分)的诸成分作出区分之活动的审视；对实在中的经验如何横跨不同的文化、思想家和时代而被象征化之方式的分析；最后，还包括沃格林对理性的重新发现，即认为理性是古代“真理模式(the mode of truth)中的存在原则(the principle of existence)”，也是对实在进行任何理智探索的“独一无二的科学原则”。

因此，沃格林不是那种试图以激进方式把世界转化为他自己的映像的革命者，而是关注人学的革命者：沃格林通过自己“对整体的洞见(vision of the whole)”，寻回了某些在现代性中失掉踪影的东西，并且彻底批判了在当代文化、政治和思想中所显现的现代性。沃格林的革命性特质既体现于他努力找回并发扬光大某种古代的探索方式，也体现在他基于自己的探索而对

当代处境所作的批判。

2. 作为历史哲人的沃格林

韦布(Eugene Webb)关于沃格林思想的论著与桑多兹的著作于同一年发表,但韦布更多地采用专题研究的方式,以沃格林对历史哲学的独特贡献作为论述焦点,这个主题超出了人们的预期,打开了一扇更大的窗子,让人们更能窥见沃格林著作之堂奥。毕竟,沃格林的主要著作,包括五大卷的《秩序与历史》、遭丢弃的多卷本《政治观念史》以至好几本其他的著作都毫无疑问是有关历史的研究。对于沃格林来说,历史哲学既不是一个深奥的专业哲学主题,对历史现象的研究也不是以尼采(Nietzsche)所描述的方式作尘土飞扬的考古发掘;相反——

> 对沃格林而言,历史哲学是在历史的维度内分析人类的生活,也就是说,把人类生活视为一个过程来分析,在这个过程中,人们作出各种选择,并且通过各种价值观念是否得到满足,来断定人们能否实践潜在的人性之召唤。换言之,历史是一项艰巨复杂的事业,人们可能成功,也可能失败,而历史哲学则理应提供衡量成败的标准。
>
> 沃格林相信,可以通过研究人和人的历史来找到这些标准。(参该书,页10)

为了揭示沃格林的历史哲学的结构,韦布建立了一种分析和描述的模式,其粗略的轮廓还变成了后来者研究沃格林著作的常见模式。韦布接着"要使沃格林思想的理论框架明晰起来,从而揭示沃格林怎样把这种由历史材料搭建而成的理论框架,应用于对历史材料的诠释上。"(页13)

这个理论框架包括了意识论、体验和象征化(symbolization)的理论、经验知识(experiential knowledge)论和哲学人类学(philosophical anthropology)，也包括对实在如何得到发现、又可能怎样被丢失的说明。沃格林的历史哲学有一个关键的符号，以表达实在于某一特定个人的心灵中的存在或不在，那就是存在的张力(the tension of existence)中的“平衡”(balance)概念：

> 大部分对历史的意义开始作出反思的人都相对较少地直接意识到【存在的经验张力(experiential tension of existence)】，而较多地倾向于以某种无所不在的方式使其推动力客体化为一种力量，促使人类走向某种形式的世俗的完善。历史哲学的核心问题是，使人及其生活最终能够维持先验方面与内在方面之间的某种平衡感。这种平衡一旦遭到忽略，人们就不能认真地对待人本质上是一种化身这样的事实，而把自己看成仿佛真的是等待着从自己的肉身牢笼中被解救出来的某种精灵，以便回到自己那个位于实体化彼岸(a hypostatized Beyond)的真正家园。要不，人们会把自己看作仿佛是某种彻头彻尾的自然存在物(natural entity)，毫无灵魂可言，也缺乏必不可少的自由，并且受到法律的统治，而人们需要制定和掌握法律，纯粹是为了人本身和社会的利益，找一位开明的策划者来有效地操纵人——当然，人和社会的利益是由操纵者界定的。(页244—45)

韦布的意图是要“阐明和解释沃格林的理论原则，且至少能简要地揭示沃格林如何把这些原则应用于对历史现象的研究”。韦布认为，沃格林发展出一种人的理论(a theory of man)，且

“引经据典地制订和阐明了”这种理论；同时，对于沃格林而言，任何历史理论都必须以这样一种人的理论为基础，而任何恰当地形成的此类理论都必须考虑到人类经验的完整幅度，尤其必须考虑这样的事实，即，人是依据自己对超验者(the transcendent)的爱而形成人性的(页 268)，只有参照存在的神圣、超验之极(the divine, transcendent pole of existence)，才可以阐明那恰当地形成的关于人、知识、经验和象征化的理论。因此，只有根据同样的参照，人们才可以发展出一种恰当地形成的历史理论。

3. 作为反意识形态治疗师的沃格林

桑多兹教授和韦布教授是撰写专著来研究沃格林著作的首批学者，桑多兹对沃格林的毕生事业和思想的主要成分全面地作出半传记式的回顾，韦布则综合地叙述沃格林的著作，旨在阐明如何可以把沃格林的理论应用于对历史现象的研究。在桑多兹和韦布之后出现了许多审视沃格林思想的著述，这些著述均以沃格林的政治思想或其更一般化的人的哲学的某些核心成分作为主题，因此，这些论著倾向于以不同的方式走过已由桑多兹和韦布开垦的土地，但在明晰性和综合性方面则各有得失，但某些特定的主题和论述经常在这类二手文献中重现。

故此，弗朗兹(Michael Franz)和沃尔什(David Walsh)阐发了对沃格林思想的分析，集中讨论沃格林对现代性的知觉混乱(the perceived disorder of modernity)的响应；尤其是，两人都把沃格林的思想解释为某种针对现代性意识形态政治的治疗剂。弗朗兹沿袭沃格林曾经用过的比喻，把现代性的政治描绘成一场精神造反(a spiritual revolt)。沃尔什则使用“精神真空”(spiritual vacuum)、“死胡同”(dead end)和“恶的历史深渊”

(historical abyss of evil)之类比喻。[①] 弗朗兹紧紧地追随沃格林本人的著作，而沃尔什在他的分析中却旁征博引，沃格林只是他的几个征引对象之一，其他对象还包括陀思妥耶夫斯基、加缪和索尔仁尼琴(Alexander Solzhenitsyn)，这些人都是为反对现代性而写作。

根据弗朗兹的解释，要评估沃格林"作为一名政治哲人所达到的高度"，至少必须部分地考虑到他对意识形态现象的分析，因为沃格林"把哲学本身描绘成'一项由概念知性(conceptual understanding)所启迪的抵抗行为(an act of resistance)'，同时也因为沃格林把意识形态看成是一系列到处弥漫的现代的精神现象，它们使实在发生变形，因而必须加以抵抗。"[②]沃格林认识到，在现代性中存在着严重的文明危机，这种危机部分地是以"种种意识形态运动的激增"为标志，他对危机的响应"可以描述为对下列事物的探求：(1)此危机在历史和经验方面的根源；(2)理解此危机所需的分析方法；(3)作出恰当治疗的源头。"(参该书，页 2)弗朗兹着手研究沃格林在这三方面的反意识形态的努力，概言之，他的书是要"审视沃格林就现代意识形态政治的精神和历史方面之根源所作的分析"。(页 xi)

种种意识形态是意识混乱(disordered consciousness)或曰"精

① David Walsh，《在意识形态之后——恢复自由的精神基础》(*After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom*, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1990)，页 3、9 以下。

② Michael Franz，《沃格林与精神造反的政治学——现代意识形态的根源》(*Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1992)，页 3；另，Eric Voegelin，《柏拉图与亚里士多德》(*Plato and Aristotle*)，《秩序与历史》第三卷，同前，1957，页 68(转引自 Franz，《沃格林与精神造反的政治学》，同前，页 3)。

神病”(pneumapathology)①的一种症状。要理解这种论点,就需要对比理解甚么是意识井然(a well-ordered consciousness)或心灵健全。沃格林在古希腊哲学中发现了有关灵魂井然有序与灵魂杂乱无章之间的区别,这在柏拉图与亚里士多德的著作中获得全面的表述;然而,关于精神病的症状及其含义的简洁表述,其实可以在比古希腊哲学著作古老得多的文本里找到。沃格林一个最重要的主题就是从这些文本的比较分析中产生的:

> 这些象征主义(symbolisms)尽管有其表现上的差异(phenotypical differences),但在本质上是相等的,就是它们都在含意上令人有所辨识地指称实在中的同一结构。世上只有一个实在,它可以通过多种多样的形式而被象征化,可是,从来没有任何一种形式可以完全适当或彻底地道出实在的既丰富又神秘的性质。神话、哲学和启示都是这类象征化形式的例子。(页 22—23)

在弗朗兹看来,沃格林关于经验与象征化等价的论点“具有决定性的重要意义”,

> 原因在于:(a)精神病意识(pneumapathological consciousness)的属概念;(b)断言此种意识是以人的状况(human condition)而非瞬息境遇(transitory circumstances)为基础;以及(c)主张此种意识的历史是以不间断的运动连续性(an unbroken continuum of movements)为特征。(页 23—24)

---

① 此处原文为 pneumopathology,根据上文下理,疑为 pneumapathology 之误,两字之前辍,即 pneumo-(表示“肺”)与 pneuma-(表示“精神”),仅一个字母之差,但此处“或曰”云云,更是直接证明此字应为“意识混乱”的同位语。——中译注

沃格林把“精神病迷向”(pneumapathological disorientation)理解为某种精神病症，在这种病症中，一种与生俱来的对自身状况的不满，导致人总是揣想着能否作一番彻底的改变。针对这种源于对存在的偶然性感到不满或焦虑的体验，人至少有两大类病态的反应。首先，这个焦虑的或异化的灵魂可能试图通过漠视在此世生存的具体要求来逃避这个世界，这种逃避“或者表现为深深地漠视尘世的需要，并全神贯注地追求永恒的至善，或者表现为渴望对滚滚红尘来一番《启示录》式的变形。”(页 7)这类千禧年式[1]逃避现实的思想可以(据沃格林所说)在一些圣经文本、在不少古代的灵知式著述[2]、以及在中世纪和宗教改革初期(the early Reformation)[3]的许多异端运动中都找得到。

另外，也有可能出现一种截然不同的逃避，即“逃离超验的实在，只求活在这个尘世”。假使这样的话，这个异化的人便排斥“人类经验中的超验维度，其办法是确立人作为万物的尺度。”以这番排斥为基础的各种运动纲领都有一个占主导地位的主旨，就是试图“通过改变人性活力的方向而引导至‘人的状态’(the estate of man)的完善，以开创人类自治的时代”。沃格林认为，每一番试图都是“针对人的受造物本性的种种限制而进行狂妄自大的造反”。(页 7)因此，在混乱的灵魂中，每种焦虑都受到不同种类的希望或纲领的推动，企图彻底改变这个世界的各项基本结构及其超验基础。弗朗兹随后着手揭示沃格林在历

① 千禧年或千年王国(the millennium)为基督教神学用语，据《圣经・启示录》所载，世界末日前基督将复活，并亲自为王治理世界一千年。——中译注

② 灵知主义(Gnosticism)，或译灵知替主义或灵知替教派，一种融合多种信仰，把神学和哲学结合在一起的秘传教义，强调只有领悟神秘的“灵知”，即真知，才能使灵魂得救，公元一至三世纪流行于地中海东部各地。——中译注

③ 指十六世纪欧洲改革天主教会的运动，结果产生了新教。——中译注

史学和哲学方面的复杂论证之要点。对于沃格林来说，这个论证包括如下内容：(重新)发现有关理性(nous)和秩序的古典概念，继而发现精神的不健全(nosos)和灵魂的混乱，以及(重新)发现由一系列思想家为了使这两种经验变得明白易懂而形成的种种哲学范畴和分析工具，更包括仔细研究这些经验及其象征化实际上怎样在时间的长河中变得彼此等价。沃格林寻求"在意识的各种模式之间画下连续性的界线"(页 105)。透过这样子分析意识的种种结构，乃至分析以各种等价方式象征化的一再出现的体验模式，沃格林就能阐明意识形态实际上是一种怎样的特定类型的意识错乱(aberration of consciousness)，从而指出对付这类精神病的疗法。在这方面，沃尔什的分析特别有助于理解这种治疗会采取的方向。

弗朗兹仔细地、可以说是吹毛求疵地阐释沃格林的著作，倾向于——很可能是无心的——把某种纲领性的性质赋予他所理解的沃格林式治疗，最终却不免怀疑沃格林能否制订出一项清晰的治疗计划。沃尔什则广撒鱼网，指出一大批当代作家和思想家怎样从事沃格林所倡导的治疗，虽然他们并没有明确地采取某种"沃格林的"方式。同样地，沃尔什向读者介绍了更多的人物，他们或者作为现代性的代言人，或者根据自己的前提对现代性大张挞伐。他把文学和哲学的分析结合起来，有助于读者更清晰地设想反意识形态治疗将是甚么样子。沃格林的论证使沃尔什相信，这种治疗"要求回到秩序的原初体验和象征上去"，或者回到每个开放的灵魂都能获得的对秩序的基本体验。[①] 沃尔什对其他文献的利用也使得他的介绍更直截了当地对准反意

---

① Walsh，《在意识形态之后》，同前，页 5；有关此类经验和象征化的当代例证，参阅页 67、19、151。

识形态事业中寻求处方的一面，对准治疗现代性的精神病状况所必需的“从深渊上升”(ascent from the depths)(同上，页130、137以下)。在这方面，沃尔什就像沃格林的大部分意气相投的诠释者一样，强调哲学人类学、尤其是有关人类意识的哲学解释的重要性。不过，他的文学焦点却使此番强调具备更有力量的广度，并且出乎意料地具有更直接的政治适用性：

> 换言之，有一种关于意识的哲学，可以清楚有力地表达这种〔重新发现的基督教的〕存在之洞见(existential insight)的真理。这种哲学在于显示对一个超验的道德秩序的主张如何成为一种已多少为人所知的意识结构的详细论述。这种哲学不是一种特定的或个人特有的观点，而是对某种尽人皆知、到处都可以证实的东西之解释。要确定这种哲学，也不需要刻意内省，因为它可以在我们这个世界的种种公开表述中得到确认。即使是那些否认善与恶的实在或拒绝接受神圣秩序的实在的人，还是或多或少暴露了“他们知道实在不仅进入事物的未来，而且走向事物的彼岸。”①

4. 作为好社会的哲人的沃格林

约翰·拉尼里对沃格林的政治思想之研究与弗朗兹和沃尔什的研究有几处极为相似。② 像弗朗兹一样，拉尼里也是以阐释沃格林的意识哲学开始；同样像弗朗兹，拉尼里进而讨论沃格林对柏拉图和古以色列人的研究，以揭露这种对人类意识的阐

① Walsh，《在意识形态之后》，同前，页221。沃尔什书中的这段引文出自Voegelin，《寻觅秩序》，同前，页35。

② John J. Ranieri，《沃格林与好社会》(*Eric Voegelin and the Good Society*，Columba：University of Missouri Press，1995)。

述的重要特征;最后,他又像弗朗兹,对于混乱作为秩序井然的灵魂和社会的对照之种种表现感兴趣。不过,与弗朗兹截然不同的是,拉尼里对沃格林的柏拉图式哲学事业(要形成关于好社会的概念)的具体特征有更强烈的兴趣,因此,他更感到兴趣的是,使"社会实在处于整体实在的背景之内",如同这个实在于沃格林的哲学分析中所获得的描述一样(参该书,页77)。在这方面拉尼里与沃尔什相似,但拉尼里较少强调象征主义的各种基督教形式。弗朗兹的研究焦点是作为精神混乱的一项表现的各种政治意识形态,而拉尼里的研究意图就像沃尔什的一样,具有更直接的政治性:

> 那么,至关重要的问题是,被发现的真理在多大程度上能够在社会上实施。我相信这个问题是沃格林的著作之核心:秩序的真理能够在社会上生效吗?或者,换言之,好社会可能存在吗?(页102)

拉尼里默认弗朗兹的看法,即认为沃格林对这个问题的反应通常是柏拉图式的:灵魂对于它所知觉的秩序与混乱的各种反应可以转化为各种政治的象征和行为,以致在一个体制中的主要参与者的灵魂所显示的健康或病态的相应状态,都反映在这个体制的一般特性之中。换句话说,灵魂对于它所知觉的世界的某些反应会优于其他的反应,这在个人和社会的层面上都是确凿无疑的。

拉尼里的政治分析密切地受到沃格林的意识哲学的引导,尤其是沃格林坚决主张任何健康的意识都必须维持神圣的实在与具体的人的实在之间的某种平衡。正如我们在韦布的分析中看到,这种"平衡"实际上颇像张力:

> 每一个人类社会都透过"生与死、不朽与死亡、完美与残缺、有限与无限；在秩序与混乱、真理与非真理之间；在爱神(amor Dei)与爱己(amor sui)之间"的语言，证明了它全神贯注于中介(the metaxy)里的存在。为了理解并活在这种张力之中，也就是说，为了寻求并实施秩序，人类缔造了历史、社会和政体。①

因此，提出"好社会是否可能存在"这种问题，其实也就是要问："秩序的真理可以有效地在社会里得到实施吗？"(页 103)通过探讨沃格林在《秩序与历史》头三卷就古希腊人和古以色列人对秩序的体验所作的研究，拉尼里得出结论说，这样的实施是可能存在的，但有两项说明。首先，"秩序的真理与社会之间的间隙确实是广阔的，意识的秩序所取得的进展不太可能转化为持久的社会形式。如果对存在的张力之不能解决有怀疑的话，这种怀疑已经被消除。"(页 155)秩序的真理也许能得到适当的实施，但一个由至善的人组成的乌托邦却不可能实现。② 其次，事实上，种种对混乱的体验在社会和政治方面也可能同样是有力的(页 103—21)。基于这个结论，拉尼里回想起杰米诺的评价："在沃格林关于创造一个相对地更加正当和人道的世界之哲学

---

① 同上，页 22；当中的引文出自 Eric Voegelin，〈历史中的等价物与象征化〉(Equivalences and Symbolization in History，见 Sandoz 编，《1966—1985 论文集》同前，页 119。

② "在人的存在中有某些恶是不能根除的；要以制度的手段去克服这些恶的种种企图都注定要失败，因为人性没有改变。任何相反的建议充其量是乌托邦式的，在最坏的情况下却可以使一个人成为极权主义谋杀案中的帮凶。自由主义关于进步的概念被表述为一场渐进而持久的革命，这个概念是灵知主义式的，本质上与极权主义一致。认为人性有可能超越由各种均衡的军事力量来支撑的世界秩序并走向更加和平的国际秩序，这种想法如同是灵知主义式的梦想)(同上，页 181)。

中，政治实在（political reality）能提供多大的回旋余地，这是无法确定的”。①

因此，在沃格林的政治哲学的根源里，拉尼里发现了某种含糊不清之处：

> 沃格林关于能否创造一个好社会的看法避开了分类……他坚称，实在的结构没有改变，而他操作于其中的认识论/本体论的框架致使他作出某些陈述，这些陈述表明，要确保一个更公平和公正的社会秩序的大多数企图都与“世俗的存在法则”不一致，因而是对上帝所建立的秩序的反叛。同时，沃格林清楚地相信，他无法接受这种自己置身于其中的社会混乱的状态，他强烈希望这种状态有所改善。他有义务与这种混乱状态作斗争。然而，一个问题从他的哲学观点内部产生了，由人所构成的存在之维并非总是能清楚地与受到各种低层次的运作所制约的人类生活相区分。这种张力为沃格林在这些问题上的论着增添了某种尖锐感，这与我们在柏拉图后期著作所找到的东西完全一样，充分说明沃格林是多么地推崇柏拉图。（页 200—201）

沃格林在社会和政治的改革问题上作出的明确陈述徘徊于“严峻的悲观主义”和“审慎的乐观主义”之间（页 201），这种模糊和慎重的态度源于沃格林坚决地主张，要在神性与人性、完善性与不完善性的诸极之间维持意识的平衡。若维持不到这种平衡，就要承受意识形态乌托邦思想的灵知式脱轨，就会使我们再

---

① 同上，页 181；当中的引文出自 Dante Germino，〈沃格林的《回忆》〉（Eric Voegelin's *Anamnesis*），见《南方评论》（*Southern Review*），1971（7），页 87—8。

次陷入已告失败的现代性的政治事业中（页 214）。在沃格林的著作中，到处都能找到他对于重获新生的可能性有所保留但却不失有用的洞见，拉尼里对当中的某些方面提出了一些中肯的批评（页 189、201—213）。然而，沃格林始终仍是一位哲人，对他来说，肯定不会把政治行动论放在首要关切之位。

如果沃格林没有彻底地处理这个问题，即，作为社会的一部分的人可能采取什么行动来改变社会，那我们就该想到，对于沃格林来说，要切实地作出贡献，莫过于将人们的注意力引导到这个构成并支撑一切知识与行动的实在上去。这并不是一个躲躲闪闪的答案，因为沃格林自己十分清楚，他对于社会变革的贡献不在于给具体的社会和政治的问题提出特定解决办法，而在于恢复对作为真正人性之根基的超验的基础体验。要理解这种关于实践性的想法，就是要理解沃格林毕生从事的工作，并且要认识到，一位真正的政治哲人必须也是一名神秘主义者（页 256）。

5. 作为保守分子（?）的沃格林

沃格林的政治哲学所具有的警世式和政治上模棱两可的特征，使不只一位研究者把他说成是当代类型的“保守分子”。麦卡利斯特用一整本书阐述这个主题，他比较了沃格林与施特劳斯，认为他们是当代美国保守分子赖以寻求思想指导的首要的两位政治理论家。可是，麦卡利斯特教授在沃格林的“保守主义”问题上的结论显得犹豫不决，仔细研读沃格林的人对此却不会感到惊奇。

麦卡利斯特认为，在美国的环境下，沃格林被归类于“保守主义”，不仅出于他对现代性的批判，而且出于他具体地批判现代性在美国的最强有力的政治表现：当代自由主义。虽然对这

种自由主义仍没有清晰的表述,因为它是由各不相同、有时甚至自相矛盾的倾向所构成的一种政治意识形态,不过,有人扼要地批判美国自由主义时指责道:

> 受到自由主义传统支配的美国人缺乏想象力,心胸狭窄,言行粗野,自鸣得意,可是却易于陷入有关理想化的人类未来(idealized human futures)的幻想,理想化的人类未来又是基于对人性和人的潜能所作出的种种幼稚的假设。①

自由主义本身似乎显得"缺乏方向,以至陷于道德空虚",最终由某种功利的享乐主义所构成,位于其核心的是一种虚无主义的逻辑,并且以某种永恒进步的教条作为其活生生的原理,因此,自由主义与曾经横扫欧洲大陆的极权主义有密切的关系,两者相距仅半步之遥。② 这些批评者仿佛都在发出警告,认为大多数美国人对于把自己的公民秩序建立在如此脆弱的理论基础上所可能引起的后果,都显得过分乐观。

因为自由主义是现代性的一部分,沃格林对它所作出的反应就成了他综合批判现代性的一部分。相应地,麦卡利斯特设法扼要地评论沃格林对现代性所作出的范围更广泛的批判,以此作为沃格林批判自由主义的背景。本文提到的大多数其他诠释者所审视的相同根据,麦卡利斯特也有涉及,只不过他的表述

---

① Ted. V. McAllister,《反叛现代性:施特劳斯、沃格林以及对后自由主义秩序的寻觅》(*Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence: University Press of Kansas, 1996),页 53。

② 同上,页 66。"虽然被称为自由主义的这种政治上和思想史上的潮流在其历史过程中采取了不同的形式,大多数人也许都同意自由主义的特征之一,就是通过制度上的种种安排,人就能够实现重大的变化,最终就可以达到人和社会的逐渐完善"。Webb,《历史哲人沃格林》,页 246。

更易读且容易理解。在他著作的最后一章里，他回到保守主义的问题上，并得出结论，虽然“沃格林和施特劳斯都受到保守主义者的占用(不管多么不准确)”，他们却都是“养子”。另一方面，“保守主义者和自由主义者同样地都以近乎漫画式手法来对待这些哲人及其著作”。尽管沃格林和施特劳斯都具备一切保守主义者所不可避免的极端保守特征，他们的思想却不可以毫无争议地纳入现代意识形态(包括保守主义)的范畴框框内(页262)。沃格林对现代性的批判所具有的广度和微妙之处，使政治上活跃的公民可以利用它作为一个参照点，最终会取代一项政治方案的种种需要：

> 虽然大多数以保守主义知识分子自居的人都不是哲人，也不会特别热衷于辩论一些技术性的观点，但都普遍认识到需要对其宗教的和哲学的倾向进行系统的辩护，而在《新政治科学》和《自然权利与历史》的作者身上，他们找到了——或许以为找到了——对这个要塞的富有才干的捍卫者。施特劳斯揭穿了现代哲学的骗局，而且表明了其事业就是要再次唤醒哲学的探求(尽管不是探求确定性)——这是更广泛的保守主义议程的必要部分。(页270—71)

沃格林不时与保守主义者和保守主义组织有联系，但他的“最重要的思想伙伴”却不是美国的保守主义者；他的著作——甚至不是全部著作——对于许多保守主义者都是有用的试金石，但他不可能被确定为保守主义唱诗班里的一个毫不含糊的声音：

> 施特劳斯和沃格林给保守主义者提供了一个令人惊惧的背景，让人们据此观察各种英美趋向。各种问题并非与

这个或那个政策(或者甚至传统)有关,而是出于人们对工具理性的日益增加的忠诚。施特劳斯和沃格林表明,那种认为人类可以控制他们的世界和他们的命运之信念,是隐藏于当代技术的巨大成就之下,从而,相信他们两人的那些保守主义者就不能够再把技术的进步只视为无条件的改进。简言之,施特劳斯和沃格林有助于对保守主义斗争作一番历史的清扫,尤其是在他们更清楚地确定敌人的时候。(页 272)

麦卡利斯特的结论是,沃格林与施特劳斯一样,是一个本身就让人非常感兴趣的人物,他虽与保守主义事业有着若即若离的联系,但在理解其哲学成就上,这充其量只具有次要的意义。

6. 作为意识哲人的沃格林

到此为止,由各种各样的诠释和评论所呈现的沃格林都是一位思想家,其研究课题可以说涵盖了跟亚里士多德或者托马斯·阿奎那一样的广阔范围,他所提供的研究遍及各方面:古典、中世纪和现代欧洲的政治思想和政治文化,蒙古人的宪政理论,中东的历史和宗教,美国的政治文化,欧洲的种族主义,20世纪奥地利的立宪政体,可谓举不胜举。韦布、弗朗兹和拉尼里等人关于沃格林的研究都试图找到一个广阔的主题,以便尽可能将这种材料纳入一个有意义的整体中去。近期有一批采取这种模式的研究,着重在沃格林的意识哲学中确定其思想核心;但我已经在其他的诠释里注意到这种理论的重要性,因此,对这种理论的强调既不应使人惊奇,也似乎没有什么不合适。

现存至少有五项研究沿着这方向来探讨沃格林的思想,包括了:韦布的一项综合研究;斯里格利(Ronald D. Srigley)的简

略研究和莫里西(Michael P. Morrisey)较详细的研究，两人都强调沃格林的意识理论的神学含意；科伊尔曼(Kenneth Keulman)则从沃格林的意识理论出发，以此进入其政治理论；最后，休斯(Glenn Hughes)对沃格林的意识理论的研究却强调该理论中的神话、"奥秘"和神话的象征化。[①] 所有这些研究有什么共同点呢？连贯地表达一种意识理论，以此作为一种政治理论、哲学的神学或者语言理论之基础，那又是什么意思呢？如同这篇导论所评述的各种著作的其他方面一样，这些问题将成为本书以下各章的主题，不过也适宜在此预先作匆匆一瞥。

粗略地说，一种意识理论需要清楚地阐明，对于在整全的实在中作为一种有所感知、思考和分有的存在是什么意思。这样的一种理论可能产生自某种失落感。举例说，很可能正如休斯所指出的，感知和接受"一些基本的奥秘"是某种"对于恰当地形成个人性格(以及对于)充分发展各种社会观点和政治政策……都是必要条件。"如果一种对奥秘的意识和对奥秘的需要在当代已逐渐丧失的话，那么，要从现代性的各种疾病中康复过来，恢复这种对奥秘的意识就可能至关重要(Hughes，页 1—2)。这样

---

① Eugene Webb,《探讨意识的哲人：波兰尼、罗纳根、沃格林、里克尔、吉拉德、克尔凯郭尔》(*Philosophers of Consciousness: Polanyi; Lonergan; Voegelin; Ricoeur; Girard; Kierkegaard*, Seattle: University of Washington Press, 1988)；Ronald D. Srigley,《沃格林的柏拉图式神学：意识哲学和象征化新探》(*Eric Voegelin's Platonic Theology: Philosophy of Consciousness and Symbolization in a New Perspective*, Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen Press, 1991)；Michael P. Morrissey,《意识与超越——沃格林的神学》(*Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994)；Kevin Keulmann,《意识的平衡——沃格林的政治理论》(*The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1990)；Glenn Hughes,《沃格林的哲学中的奥秘与神话》(*Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia: University of Missouri Press, 1993)。

的一种康复似乎需要形成一套意识理论，奥秘的意义与功能都可以借此得到恢复。与此相似，任何政治理论如果打算正正经经地以某种人的理论为基础，就可能要面对意识的问题，意识的问题是这种被叫做“人”的动物及其在所谓“政治”活动中的所作所为的组成部分（Keulmann，页 xviii-xx）。一个政治理论也可能产生自一种直觉的体验，那不是对失败及由失败所引起的追问之体验，而是对缺乏、即秩序的缺乏之体验；一个政治理论同时也可能产生自一种关于秩序的暗示，这种暗示能深入到对混乱的体验中去。这种暗示的诸方面包括了沃格林所指的“对宇宙的初始体验”（Hughes，页 43—45）。

任何对沃格林的意识理论的解释都离不开该理论的一系列特性：一是沃格林赋予意识的历史特性；二是意识的结构至少被区分为分有、内省和意向性之维三方面；三是在意识中对秩序和超验的初始体验；①另外就是意识的象征性的或语言上的表达，它们使意识出现在人类的历史上，并且在某些方面形成了人类的历史。我们可以分析沃格林怎样表现这些特性，以便了解他的政治理论、神学、哲学人类学、语言理论和历史哲学。

7. 作为政治学家的沃格林

对于普通读者来说，意识理论、历史理论、甚至是一个关于体验和象征化的理论都各自有某种难以捉摸的特性，尽管在认真细看之下，这种印象可能站不住脚。同样地，把现代性诊断为精神的混乱也可能给予人不清晰的概念，以为那更多地是一个神学的主题，而不是一个有适当的定义的政治学主题。因此，在介绍沃格林的思想时，我们都要记住，他从一开始就是受训成为一名政

① 参看 Hughes，同前，页 41—69，对这主题有很好的介绍。

治学家，并且终生保留着这一专业称号。在英语世界里，沃格林最驰名的著作仍然是《新政治科学》，他在该书中明确地表示，要致力在合理的原则上重建政治研究（参该书，页22—26）。

库珀（Barry Cooper）遵循这条诠释思路，广泛地研究沃格林的思想，并不是直接地集中于研究他那些关于意识、历史或象征化的理论，而是更多地注意沃格林对古代与现代一系列政治问题的探索。[1] 在这个以及在一项更早期的研究中，库珀教授都强调沃格林的政治科学的基础是存在于“活生生的体验”，存在于“自我表达的现象”中，诸如文学、诗歌和沟通的其他象征性形式，也普遍地存在于经验的证据中（页20、126）。有关意识、体验和象征化的各种理论最终都来源于日常的经验和事件，政治学家要面对的日常经验和事件，沃格林的同胞或公民原则上也要面对，其间看不出有什么差异，差异仅存在于那些体验的领受者。沃格林提醒我们：“理论不只是关于社会中的人类经验的任何意见，而是试图透过解释某种特定类别的经验而系统地阐述存在的意义。”此外，一个理论论证的有效性“来自它为了得到经验的控制而必须永久地涉及的各种体验的总和。”[2]因此，政治理论家的灵魂必须具有这样的一种特性，即他的各种体验须经适当的控制和解释：

> 理论上的体验是一个人内在生活的一个现实，而这个人的性格确切地说是由高尚的和真正幸福的东西所形成

---

① Barry Cooper，《沃格林与现代政治科学的基础》（*Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*，Columbia：University of Missouri Press，1999）。

② Voegelin，《新政治科学》，页64；转引自Cooper，《沃格林的政治理论》，同前，页128。

> 的。与这个内在的或个人的现实相对应的,是外在的或公共的诠释和对这诠释的说明。(Cooper,页 129)

> 尽管有这种灵魂的现实,政治学并不始于抽象,而是始于每个人都可以看到、听到、感觉到和触摸到的东西。政治(它成为政治学的研究主题)的各种问题是持久不断的,是植根于共同体的种种基本体验,这些体验——不妨重申论点——表面上是每个人随时都可以理解的。(同前,页 16)

一种政治哲学是经验上的——从意义深长的意思来看,它是对各种体验的探索,那些体验渗透进有秩序的人类存在的整个领域。它要求……严格地对秩序的具体现象反复考察并对意识加以分析,只有通过这些方法,社会和历史中的人类秩序才变得可以理解……(既然)意识是中心,人在社会和历史中存在之具体秩序从中散发而出……对秩序的社会和历史的现象所作出的经验研究就与关于意识及意识对分有(participation)的种种体验的经验研究互相渗透。①

因此,从沃格林的探索中涌现的关于意识、历史、象征化等理论都是由他所面对的政治境况(按沃格林声称的样子)所引起的。因此,库珀教授对沃格林的著作的特殊诠释模式有助于精确地重新阐明这一点。

8. 回顾具有多重身份的沃格林

以上种种对沃格林的著作的诠释,只是汗牛充栋的研究文

① Eric Voegelin,《回忆:论历史和政治的理论》(*Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Munich: R. Piper Verlag, 1966),页 8—9、275—76。这段英译引文载于 Keulmann,《意识的平衡》,同前,页 xx,笔者曾对译文略作修改。

献的代表性范例而已，这些解释都合情合理，每一种解释都似乎准确地提供了一幅关于沃格林的著作和用意的写照。考虑到现有的各式各样的解释，这样的一个结尾致使人们进一步断定，沃格林的著作艰深、复杂，是多方面的，在任何特定的诠释框架的界限之内都不容易加以把握。但是，人们从任何一个第一流的哲人那里都预料到会有这种结果，譬如，在柏拉图的著作中，人们可以发现他对一系列主题和现象的思索，在亚里士多德、奥古斯丁、阿奎那、黑格尔、以至非哲人的马克思的著作中，人们都有同样的发现。如果把关于沃格林的著作的不同论述放在一起比较，它们只会证实而不会否定他的思想竟是一个前后一致的整体。我们在这里简略地提到的诠释范例正是这个大的整体的一个指针。因此，从不同的重点出发，或者根据我们所要关注的某方面的人类事务，可以有许多个沃格林。不过，按照他要赋予各种人类事务一个综合的论述的尝试来看，就只有一个沃格林和一套首尾一贯的著作。

要论述沃格林的思想，我以为至少得顾及 5 个方面：第一，沃格林的意识理论，包括思考该理论在叙述上的各方面，以便使该理论更容易理解；第二，在政治混乱的情况下政治哲学所担任的公共角色；第三，沃格林对意识形态政治在经验上和历史上的起源的研究，因为意识形态政治对当代文化的和政治的世界有很大影响；第四，沃格林的政治神学，尤其是以国家社会主义的兴起为背景的政治神学研究，以及沃格林对基督教的政治—哲学式诠释；第五，沃格林的政治思想，亦即沃格林从政治理论角度对人类历史、政治秩序和社会的无比深刻和广泛的研究。

图书在版编目（CIP）数据

没有约束的现代性 / （美）沃格林著；张新樟，刘景联译；谢华育校.
—上海：华东师范大学出版社，2007.3
（经典与解释）
ISBN 978-7-5617-5250-0
I. 没… II. ①沃…②张…③刘…④谢… III. 政治思想史—研究—西方国家 IV. D095
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 027243 号



上海六点文化传播有限公司
企划人 倪为国

从书主编 / 刘小枫
特约编辑 / 李春安
美术编辑 / 吴正亚

西方传统 经典与解释

没有约束的现代性

(美) 沃格林 著
张新樟 刘景联 译
谢华育 校

统　　筹　储德天
责任编辑　审校部编辑工作组
责任制作　李　瑾
出版发行　华东师范大学出版社
社　　址　上海市中山北路 3663 号　　邮编　200062
电　　话　021-62450163 转各部　　行政传真：021-62572105
网　　址　www.ecnupress.com.cn　　www.hdsdbook.com.cn
市 场 部　传真 021-62869887　021-62602316
邮购零售　电话 021-62869887　021-54340188

印 刷 者　商务印书馆上海印刷股份有限公司
开　　本　890 x 1240　1/32
插　　页　2
印　　张　8.5
字　　数　140 千字
版　　次　2007 年 4 月第 1 版
印　　次　2007 年 4 月第 1 次
书　　号　ISBN 978-7-5617-5250-0/B·308
定　　价　24.80 元
出 版 人　朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话 021-62865537)

论莫扎特
刘小枫 选编 朱雁冰 译
《杜伊诺哀歌》中的天使
刘小枫 选编 林克 译
多维视界中的维特根斯坦
张志林 程志敏 选编
古代城邦：古希腊罗马祭祀、权利和政制研究
库朗热 著 谭立铸 译
自我之书：维兰德的《阿里斯底波和他的几个同时代人》
利茨马 著 莫光华 译
哀歌集（拉丁语汉语对照全译本）
普罗佩提乌斯 著 王焕生 译
灵知主义与现代性
刘小枫 选编 张新樟 等译
德语美学文选（上、下）
刘小枫 选编
德语诗学文选（上、下）
刘小枫 选编
逻辑与罪
谢尔兹 著 黄敏 译
没有约束的现代性
沃格林 著 张新樟 刘景联 译 谢华育 校
施米特与政治的现代性
刘小枫 选编 魏朝勇 等译
施米特与政治法学（增订本）
刘小枫 选编 刘锋 等译
分裂之家危机：对林肯-道格拉斯论辩中诸问题的阐释
雅法 著 韩锐 译 赵雪刚 校
自由的新生
雅法 著 谭安奎 译
金钱 性别 生活风格
西美尔 著 顾仁明 译
经院辩证法
吉尔比 著 王路 译
古希腊星象说
莎德瓦尔德 著 卢白羽 译
古希腊政治的起源
迈耶尔 著 丁悟 译

特约编辑 李春安
美术编辑 吴正亚
www.vihorae.com